MARCELLO VENEZIANI

# La rivoluzione conservatrice in Italia

## Genesi e sviluppo della «ideologia italiana»

SUGARCO EDIZIONI

MARCELLO VENEZIANI

# La rivoluzione conservatrice in Italia

## Genesi e sviluppo della «ideologia italiana»

SUGARCo EDIZIONI

# INTRODUZIONE

Esiste una *ideologia italiana* nel senso in cui Marx delineò una *ideologia tedesca* [1] e più recentemente Bernard Henri Lévy ha individuato una *ideologia francese*? [2]

Si può cioè rintracciare una linea coerente e unitaria, un filo rosso della storia ideologica e politica del nostro paese, un tratto specifico del «caso italiano» che percorre la nostra storia e affiora anche nel nostro presente?

L'interrogativo è tutt'altro che ozioso: coglie, anzi, il problema cruciale della nostra identità nazionale, il ripensamento della nostra storia e delle correnti ideali che l'hanno permeata.

Recentemente alcuni studiosi hanno accennato al problema di una *ideologia italiana*. È il caso di Norberto Bobbio che ripresentando il suo *Profilo ideologico del Novecento italiano*, ha delineato polemicamente i contorni dell'ideologia italiana. «Se intendiamo per ideologia — scrive Bobbio — un orientamento dominante, egemone, quasi ufficiale, che non appare scosso da tendenze contrarie, riprende il sopravvento e fa apparire eretico, non genuino, non nazionale, ogni altro pensiero che non vi si adegua, ebbene questo orientamento è sempre esistito ed è un certo spiritualismo di maniera, ora speculativo, ora soltanto retorico e pedagogico, che scomunica, dovunque appaiono, positivismo, empirismo, materialismo, utilitarismo, come filosofie volgari, anguste, mercantili, impure».[3] Bobbio individua nell'idealismo gentiliano il rappresentante più significativo dell'*ideologia italiana*.[4]

In termini non diversamente negativi, si era espresso qualche anno fa sull'ideologia italiana Dino Cofrancesco, che condannava nell'ideologia italiana «quel *melting pot* di populismo e garibaldinismo, di culto dell'azione e di pan-partecipazionismo a cui si sono abbeverati, in tempi diversi, radicali e fascisti, libertari e socialisti antioccidentali».[5] Cofrancesco individuava nel nazionalpopulismo, nello storicismo antipositivista, nel progressismo generico e intollerante e nel moralismo politico i tratti specifici di questa *ideologia italiana*.

Entrambi gli studiosi rispondono dunque positivamente alla domanda circa l'esistenza di una *ideologia italiana*, ma allo stesso tempo esprimono un giudizio negativo sui suoi contenuti. La stessa espressione «ideologia» è usata in senso negativo, così come, del resto, accadeva in Marx e (a un livello teorico più modesto) in Lévy. Il termine «ideologia» assume invece, in queste pagine, un significato neutro, non implicante giudizi di valori. In questo contesto, *«ideologia» indica solo la traduzione in termini politici e storici di temi, idee e tendenze attinti dalla cultura e dalla tradizione italiana*. Che quei temi, quelle idee, quelle tendenze siano stati a volte volgarizzati e banalizzati, fino a essere in alcuni casi adulterati, che si sia fatto un uso retorico di alcuni motivi conduttori, non implica tuttavia che si debba esprimere un giudizio globalmente negativo sull'*ideologia italiana*. Occorre, in realtà, ripercorrere le stagioni dell'*ideologia italiana* in un confronto costante con le parallele stagioni della storia italiana e della cultura italiana, cercando di penetrare il disegno ideale che l'ha ispirata. Si tratta cioè di riconoscere nell'*ideologia italiana* il tentativo di ricomporre una linea nazionale, di elevare il «caso italiano» alla dignità di una tradizione e, insieme, di un progetto storico.

In questo senso se si volesse individuare il filo conduttore della «ideologia italiana» esso dovrebbe essere ricercato nel solco di una «rivoluzione conservatrice». Prima di delineare le coordinate teoriche di questa «rivoluzione conservatrice», è utile tracciare le linee storiche corrispondenti.

Anche in Italia, come nel resto d'Europa, hanno operato forze progressiste e forze reazionarie, *puri* rivoluzionari e *puri* conservatori. Negli altri paesi europei, tuttavia, i grandi momenti della loro storia nazionale hanno registrato, sul piano ideale e sul piano politico, una egemonia degli uni o degli altri, un trionfo della rivoluzione e una rinascita della restaurazione, o quanto meno l'egemonia delle forze progressiste o quella delle forze conservatrici. In Italia, invece, sia sul piano teorico che su quello storico, le punte salienti della nostra vita nazionale non sono mai appartenute, in modo definito, all'una o all'altra forza in campo.

L'Italia non ha conosciuto grandi rivoluzioni, né grandi restaurazioni, come è accaduto negli altri paesi europei. Né ha conosciuto vere alternanze di potere tra forze conservatrici e forze progressiste. L'Italia non ha avuto secolari dinastie che abbiano dato il senso di una forte continuità, né ha subito traumi profondi che abbiano drasticamente e radicalmente mutato le sorti del paese.

La storia d'Italia ha conosciuto piuttosto rivolte e rivolgimenti, conclusisi nel doppio segno della rivoluzione-restaurazione. Ha conosciuto il Risorgimento, i cui tratti salienti, per molti suoi protagonisti, si risolsero proprio nell'idea di una «rivoluzione restauratrice». Il Risorgimento non potrebbe compiutamente intendersi, riferendosi solo al suo aspetto innovativo, o alla sua indiscutibile «discendenza» giacobina e francese. Il Risorgimento in Italia appare come un tentativo, non privo di gravi contraddizioni, di sintesi tra l'eredità della Rivoluzione francese e le eredità della Restaurazione. Della prima accoglie l'idea di un radicale rinnovamento e di una liberazione dall'autorità, percepita come tirannide; della seconda riprende l'idea di un ripristino della tradizione italiana, che peraltro echeggia nell'espressione stessa di «Ri-sorgimento».

La mediazione è colta all'insegna di un ritrovato primato italiano e di una riscoperta «anima nazionale» le cui radici affondano tanto nel nazionalismo rivoluzionario dell'89, quanto nella tradizione spiritualistica e letteraria del nostro paese.

Già Antonio Gramsci, percorrendo a ritroso le tracce ideali del Risorgimento, e ritrovando sulla sua strada Vincenzo Cuoco e Vincenzo Gioberti, aveva individuato il carattere precipuo del Risorgimento sotto la

specie di una «rivoluzione-restaurazione», espressione che egli riprendeva da Edgard Quinet. [6]

L'errore risorgimentale per Gramsci è di presupporre «meccanicamente che la tesi debba essere conservata nell'antitesi» e che quindi la rivoluzione potesse sussistere anche se correlata all'idea di restaurazione. Secondo Gramsci, invece, «nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi»; e da qui l'esito «conservatore» del Risorgimento il cui fronte fu composto «nella concezione rivoluzionario-restauratrice, ossia in un conservatorismo riformistico temperato». [7]

Interpretando il fascismo, Gramsci ricorreva ancora all'ossimoro rivoluzione-restaurazione, ripetendo in sostanza la critica rivolta al Risorgimento: [8] l'antitesi aveva divorato la tesi, e il carattere reazionario del fascismo aveva oscurato e assorbito nel suo seno la tendenza rivoluzionaria. In realtà Gramsci non si accorgeva che proprio il carattere di rivoluzione-restaurazione era stato tanto per il Risorgimento quanto per il fascismo il segno vincente della loro originalità: era proprio quella compresenza di recupero tradizionale e di istanze rivoluzionarie a garantire il compimento del disegno risorgimentale e poi di quello fascista.

Ed era proprio quella linea rivoluzionario-restauratrice la chiave di volta per capire la storia italiana, per comprendere la sua sostanziale continuità e il suo carattere specifico e *originale*. Un attivo frequentatore di idee rivoluzionarie come Ugo Spirito osservava che «la storia del nostro paese è caratterizzata da secoli dall'impossibilità di movimenti rivoluzionari... In Italia non si fanno rivoluzioni». [9] Anche nella storia più recente, il fascismo e il comunismo, le due grandi speranze di Spirito, erano state a suo dire irretite dal conservatorismo italiano, nelle vesti clericali e borghesi.

A Spirito sembra accostarsi, pur da posizioni tradizionaliste e cattoliche, Augusto Del Noce quando ha riconosciuto nel fascismo e nel comunismo i segni di un «suicidio della rivoluzione». [10] Del Noce ha osservato che in Italia sia il fascismo mussoliniano, sia, più recentemente, il comunismo berlingueriano si sono presentati come *rivoluzioni rassicuranti*: ovvero rivoluzioni che non annunziano strappi violenti né rotture incolmabili con il passato, ma in qualche modo *rassicurano*



la società civile che le trasformazioni non sconvolgeranno gli equilibri interni e internazionali, né spezzeranno i fili con la società preesistente.

In Italia le rivoluzioni che possono avere qualche successo non possono essere, in effetti, che *rivoluzioni rassicuranti. Rivoluzione rassicurante* e *incruenta* si presentò infine il Risorgimento per farsi accettare dal paese; *rivoluzione rassicurante* fu il fascismo, che si preoccupò di conquistare il potere e di subentrare al governo alimentando parallelamente le ansie di rinnovamento e di continuità; *rivoluzione rassicurante* si è presentata, più recentemente, la stessa via nazionale ed europea al comunismo, annunciata da Berlinguer nel solco della lezione gramsciana e togliattiana.

La storia d'Italia ha registrato, sia nelle sue svolte storiche, sia nelle sue fasi più stabili e più stanche, continui attraversamenti tra rivoluzione e conservazione, tra progresso e reazione, tra moderatismo e radicalismo, e anche numerosi periodi di conciliazione e persino di confluenza degli opposti. La storia d'Italia ha visto destre demagogiche o socialmente avanzate e sinistre autoritarie e patriottiche; ha avuto nazionalismi di duplice ascendenza, democratica e reazionaria; ha accolto il fascismo la cui essenza è proprio nel rifiuto (che può essere inteso come sintesi, superamento o mediazione) delle categorie di destra e di sinistra.

Notava già Benedetto Croce, a proposito del periodo dominato dai partiti della Destra e della Sinistra storica: «La destra e la sinistra erano tutt'insieme conservatori e progressisti, nel loro indirizzo generale». [11] Prima di lui Antonio Labriola aveva notato: «La Destra non era un partito conservatore... un partito che accetta tutte le mutazioni... non era avversa a nessun esperimento radicale» concludendo che «la Destra non era divisa dalla Sinistra da nessuna differenza di idee». [12]

Quella linea, transitata attraverso il fascismo, si è riprodotta nel nostro dopoguerra. Sin dal patto che produsse la Costituzione, l'Italia repubblicana ha conosciuto ampie mediazioni tra conservatorismo e progressismo. [13] Non a caso non esiste in Italia una forza rappresentativa nettamente conservatrice e «di destra», né una forza nettamente progressista e «liberal» nel senso anglosassone. I tentativi di interpretare questi ruo-

li, o di creare intese e accorpamenti su queste basi, sono sempre stati fallimentari o comunque perdenti, poco convincenti quando non erano già in sé poco *convinti*.

I due maggiori partiti si sono presentati, e ancora si presentano, come progressisti e conservatori a uno stesso tempo. La Democrazia cristiana ha impersonato in chiave progressista il polo conservatore, e non solo nel senso di «partito di centro che marcia verso sinistra» secondo la celebre definizione di De Gasperi. A una base elettorale fondamentalmente conservatrice, e a un richiamo, pur blando, a valori e istituzioni di tipo conservatore, ha corrisposto nel partito democristiano l'accettazione di un modello sociale «progressista», di tipo americano, proteso verso la modernizzazione in un processo di secolarizzazione, nel quale la libertà ha coinciso con il benessere, e l'economia ha surrogato il ruolo della politica e dell'etica. Sin dalle sue origini «storiche», peraltro, la Democrazia cristiana apparve come il tentativo di trasferire l'eresia modernista sul piano politico, facendo leva dall'altra parte sui contadini e sulle forze cattoliche, che pure si presentavano tendenzialmente conservatori. Dall'altra parte lo stesso Partito comunista ha interpretato in chiave conservatrice, e talvolta persino reazionaria, il suo stesso ruolo di polo progressista. E questo è avvenuto non solo perché ha cercato di essere insieme contenitore di istanze «conservatrici» e «progressiste», secondo una ben nota affermazione berlingueriana. Il Partito comunista ha non poche volte combattuto gli esiti della modernizzazione o della tecnologia, ha difeso figure sociali, modelli di comportamento e idealtipi politici *superati* dalla tecnologia e dal progresso: e ha opposto qualche resistenza allo stesso sviluppo del benessere identificato con l'espansione della borghesia, o esorcizzato come il pericolo di un «imborghesimento di massa».

Sin dal dopoguerra il Partito comunista ha peraltro associato un forte radicalismo progressista di base, teso a mutare la società, a un sostanziale conservatorismo di vertice, teso a mutuare dal passato istituzioni, norme e tendenze (si pensi alla «difesa» comunista dei Patti Lateranensi e del Codice Rocco, al recupero dei fascisti «amnistiati», proprio da Togliatti, alle aperture verso la Monarchia).



Curiosamente anche l'elettorato ha corrisposto a questo duplice indirizzo, conservatore e radicale, espresso dai due maggiori partiti italiani. Votando costantemente per due forze che si contrapponevano nettamente l'una all'altra, fino ad apparire i due estremi dello schieramento politico (considerando la destra fuori gioco), gli italiani hanno prodotto contemporaneamente la radicalizzazione e la conservazione dello status quo. In nessun paese europeo si è verificato il «paradosso» italiano: radicalizzazione dei poli egemoni e nello stesso tempo immobilismo del quadro politico.

Anche gli altri partiti hanno ripercorso il duplice itinerario dei due partiti maggiori. Lo stesso Partito socialista, che in teoria dovrebbe rappresentare il polo «progressista» del quadro politico italiano, ha avuto (e sta avendo) i suoi momenti migliori e le sue fasi di crescita quando ha ricucito le aspettative dei progressisti con quelle dei conservatori: quando cioè ha coniugato il socialismo con i valori nazionali, il rinnovamento con il recupero della tradizione italiana, l'istanza partecipativa con quella decisionista, l'idea di uno Stato sociale con il rigetto dello Stato interventista, la tematica dei bisogni con quella dei meriti. La stessa propensione ecologista e non nucleare, manifestata dai socialisti, se da un verso «sposa» il movimentismo di sinistra, dall'altro si pone nel segno di una critica del progresso e della modernizzazione.

Anche i socialdemocratici, pur qualificandosi come forza progressista, restano ancorati, in senso politico ed elettorale, a referenti moderati e persino «conservatori».

I partiti laici si muovono in un orizzonte non lontano: i liberali rifiutano da anni di interpretare il ruolo di partito conservatore cercando di assestarsi sulle linee di un moderato progressismo; e i repubblicani, pur ponendosi nel versante della sinistra laica e progressista, perseguono in economia e in politica internazionale obiettivi comuni a quella che è stata definita la «nuova destra economica» allineandosi sul piano internazionale, alla «nuova destra reaganiana».

Il panorama politico italiano più significativo si chiude con un partito di destra o di destra estrema, come il Movimento sociale italiano, che rifiuta nettamente l'e-

tichetta di partito conservatore e che nasce ideologicamente come partito di «sinistra nazionale», con evidenti riferimenti alla «repubblica sociale». A una posizione politica «di destra», il Msi associa una legittimazione ideologica fondata sull'umanesimo del lavoro, la socializzazione, la cogestione, lo «Stato Nazionale del lavoro».

La linea della «rivoluzione conservatrice» si rispecchia dunque nella storia italiana, in più di un secolo, e non solo nei momenti di alta tensione ideale, ma anche nelle fasi più spente e di più *basso profilo*. Su di un piano «negativo», rivoluzione conservatrice ha anche voluto dire di volta in volta tendenza al compromesso e sincretismo politico, conciliazione degli opposti e assorbimento delle opposizioni, mimetismo e unanimismo, connubio cavouriano e trasformismo depretisiano, democrazia consociativa e solidarietà nazionale, eclettismo fascista sotto l'ombrello della nazione e ciellenismo antifascista sotto l'ombrello della democrazia, fino al duttile moroteismo delle «convergenze parallele» e degli «equilibri più avanzati».

Il tentativo positivo di innestare il rinnovamento, e i rivolgimenti, nel tessuto della tradizione, ha avuto il suo rovescio della medaglia in quella tendenza emblematicamente riassunta dalla celebre affermazione di Tancredi, aristocratico garibaldino del *Gattopardo*, secondo il quale: «È necessario che tutto cambi perché tutto resti come prima». [14]

Se la tendenza alla convergenza di istanze rivoluzionarie e istanze conservatrici si fosse verificata solo sul piano degli eventi e dei fatti di cronaca, non si potrebbe consapevolmente parlare della «rivoluzione conservatrice» come della «ideologia italiana», quanto di una pratica politica o del frutto empirico di un modus vivendi. In realtà, a una serie di accadimenti storici e politici, corrisponde con impressionante analogia un piano teorico e ideologico che è il supporto, l'humus e la legittimazione ideale di quegli avvenimenti. È sorprendente notare la forte corrispondenza tra la storia ideologica e la storia politica del nostro paese, e le altrettanto intense interazioni tra i due piani. Si può anzi arrivare a sostenere che la storia italiana ha interpretato negativamente la rivoluzione conservatrice quanto più si è allontanata dalle tensioni ideali e dal dibattito culturale inerenti alla rivoluzione conservatrice.



O viceversa, le fasi migliori della storia italiana sono contrassegnate dalla compenetrazione feconda dell'«ideologia italiana» con la vicenda italiana. Quando la pratica politica si è dissociata dalle sue giustificazioni ideali, quando la politica si è fatta politicantismo, dimenticando ogni disegno storico, ha ripercorso in negativo il disegno di una rivoluzione conservatrice; è divenuta cioè la sua caricatura, la sua deformazione. È un fenomeno strano ma non infrequente nella storia, che potrebbe addirittura essere compendiato in una vera e propria legge: *chi pretende di operare nella storia negando ogni disegno ideale e culturale corrispondente è destinato a subire la caricatura impazzita di quel disegno e a vivere la sua degradazione.*

La genesi storica del termine «rivoluzione conservatrice» non appartiene all'ideologia italiana, ma è comunemente rintracciata in Germania e in Austria per designare correnti di pensiero, autori e movimenti operanti tra le due guerre mondiali. L'uso esplicito e consapevole dell'espressione *konservative Revolution* affiora in particolare nel quindicennio che va dal 1918 al 1932, quei tre lustri scanditi da due opere epocali: da un verso *Il tramonto dell'Occidente*, di Oswald Spengler, [15] uscito appunto nel 1918, e dall'altro *L'Operaio* di Ernst Jünger, [16] uscito nel 1932. L'arco temporale in cui sorge la *konservative Revolution* scorre tra la fine della guerra mondiale, che segna al contempo il sorgere del primo conflitto di massa, il declino dell'impero austroungarico e la nascita del regime sovietico (tre tappe essenziali per cogliere il senso della *konservative Revolution*) e l'ascesa al potere del nazionalsocialismo che segna allo stesso tempo il coronamento e il «tradimento» storico-politico della *konservative Revolution*.

L'arco spaziale della *konservative Revolution* è collocato nell'aura crepuscolare di due epicentri culturali: Weimar e Vienna.

Di *konservative Revolution*, all'indomani della prima

guerra mondiale, parla Möeller van den Bruck che approfondirà la sua idea nella sua opera *Das Dritte Reich*.[17] L'espressione «rivoluzione conservatrice», tuttavia è già nell'aria dalla metà del secolo scorso, in Francia e in Germania. Moeller dice di averla tratta da Dostoevskij. Nello scrittore russo si configurano le linee della rivoluzione conservatrice: l'idea di una cultura nazional-popolare, il disegno di una terza via oltre il progressismo degli occidentalisti e il conservatorismo degli slavofili, lo spiritualismo e la riflessione sul nichilismo.[18]

Nel 1921 la rivoluzione conservatrice riappare in uno scritto di Thomas Mann sulla letteratura russa. [19] L'idea riaffiora poi nelle sue *Considerazioni di un impolitico*. [20] Di «rivoluzione conservatrice» parlerà esplicitamente a Monaco nel 1927, uno scrittore austriaco, Hugo von Hofmannsthal. Letterato e drammaturgo, cattolico e dannunziano, Hofmannsthal userà l'espressione rivoluzione conservatrice nel corso di una conferenza su Karl Vossler, intitolata «La letteratura come dimensione spirituale della nazione». [21] Letteratura, spiritualità e nazione sono coordinate basilari della *konservative Revolution*: il primato dell'arte, dei valori spirituali e della nazione costituiscono referenti ricorrenti in tutta la pur variegata e magmatica *konservative Revolution*.

Nel 1949, Armin Mohler, presumibilmente guidato da Ernst Jünger di cui fu il segretario, e da Karl Jaspers, suo docente a Basilea, si laurea con una tesi intitolata *Die konservative Revolution in Deutschland*, [22] data alle stampe l'anno successivo. È un'opera che consacra e sistema l'idea e la storia di una rivoluzione conservatrice e i suoi sparsi affluenti. Sulla *konservative Revolution* scriverà anche Edgar Jung. [23]

Le radici della *konservative Revolution* si possono individuare soprattutto in Nietzsche e in Dostoevskij, e poi in Rohde e in Wagner, in Burckhardt e in Bachofen, e per alcuni versi in Tönnies. Una cultura prevalentemente germanica con forti innesti di cultura russa che ha alimentato l'underground esistenziale della *konservative Revolution* dei movimenti nazionalbolscevichi. Sullo sfondo vi è la lezione del grande romanticismo tedesco, l'ideale politico di Novalis e di Schlegel. Oltre agli autori già emersi, le figure più rappresentative della *konservative Revolution* sono Ernst von Salomon e suo



fratello Bruno, divenuto poi comunista, Alfred Baumler, l'esegeta di Nietzsche in chiave nazionalsocialista, i poeti Stefan George, Gottfried Benn e Friedrich George Jünger, fratello di Ernst, il grande sociologo ed economista Werner Sombart, lo scrittore Hans Grimm, il teorico austriaco dell'organicismo Othmar Spann, Hans K. Gunther e Max Scheler. Sullo sfondo, pur con una specifica fisionomia non riconducibile a un filone determinato, si stagliano due grandi figure: il politologo Carl Schmitt e il filosofo Martin Heidegger.

Molti dei caratteri delineati per la rivoluzione conservatrice italiana si ritrovano nella *konservative Revolution*. La lezione nietzscheana e dostoevskiana infonde tuttavia alla *konservative Revolution* un carattere esistenziale più radicale e profondo che la pone più tragicamente dinanzi al nodo cruciale del nichilismo.

Anche nella *konservative Revolution* occorre sottolineare che le assonanze rilevate tra questi autori non possono far dimenticare le notevoli diversità e talvolta l'ostilità che spesso intercorse tra gli stessi esponenti della *konservative Revolution*. Louis Doupeux ha ragione di sottolineare il carattere asistemico della *konservative Revolution*, il taglio irrazionalistico del pensiero, la selva di contraddizioni che rendono la *konservative Revolution* un continente attraversato da ogni sorta di fenditure che solo di rado permettono di operare una classificazione rigorosa. [24]

La *konservative Revolution* si differenzia dal *Kulturpessimismus* di matrice più conservatrice, e dalla stessa *filosofia della crisi* europea assestata su posizioni di analisi e denuncia del «disagio della civiltà», per la volontà di presenza nel mondo moderno e per il rifiuto dell'idea di decadenza. Senso della modernità, ri-creazione della tradizione, rigetto della concezione lineare e progressiva della storia, anti-egualitarismo, vitalismo e organicismo, primato del politico e del comunitario, mobilitazione «totale» delle masse, ripensamento della tecnica, elogio *futuristico* dell'acciaio, visione estetica e lirica della vita, sono i caratteri precipui della *konservative Revolution*. «La fusione del passato e dell'avvenire in un bruciante presente» [25] scriveva Jünger, mentre per Moeller van den Bruck: «non si tratta di restaurare il passato ma di ricollegarvisi». [26]

La tradizione appare loro perpetuamente interrotta da catastrofi e da rivoluzioni. In questo caos ribollente deve emergere nell'uomo la sua potenza creatrice e la sua capacità di sintesi originali tra i valori della tradizione e gli strumenti della modernità e sul piano ideologico e politico tra socialismo e nazionalismo. Le assonanze con la rivoluzione conservatrice italiana, pur nelle differenti equazioni esistenziali e nelle ancor più differenti specificità nazionali, sono evidenti.

Tuttavia i legami storici tra i due «filoni» tedesco e italiano sono tenui e non molto significativi. La rivoluzione conservatrice italiana è in larga parte autonoma e anche cronologicamente anteriore al dispiegarsi della *konservative Revolution*. Non manca in alcuni intellettuali italiani l'influenza di un Nietzsche (si pensi ai vociani, ad alcuni nazionalisti, a D'Annunzio, allo stesso Mussolini, a Evola), né manca il contatto diretto con alcuni esponenti della *konservative Revolution* e con le loro opere: è il caso di Costamagna, Cantimori, Beonio Brocchieri, Evola, Giusso, Tilgher e pochi altri.

Tuttavia l'influenza della *konservative Revolution* anche per ragioni linguistiche (molte delle loro opere non erano tradotte ed erano ancora in pochi a leggere direttamente in tedesco), non appare preponderante e non è certamente pari all'influenza esercitata da scrittori e intellettuali francesi, quali Proudhon e Blanqui, Renan e Lagardelle, Barrès e Maurras, Bergson e soprattutto Sorel.

Anche in Francia, del resto, seppur con caratteristiche più marcatamente letterarie, piuttosto che ideologiche e filosofiche, si potrebbe parlare di «rivoluzione conservatrice»: basterebbe far riferimento a Drieu La Rochelle e a Robert Brasillach, a Bardèche e a Rebatet, fino a de Montherlant e in generale a tutto il filone che Paul Sérant definì «Romanticismo fascista» [27] (con qualche tentazione socialista). La categoria «romantica», se non è certo esauriente né priva di equivoci, è un tratto comune ad ogni «rivoluzione conservatrice».

Può dunque avere un senso riferirsi a una «rivoluzione conservatrice» europea (e altre tendenze in questo senso potrebbero trovarsi in tutta Europa, a cominciare dalla Spagna di José Antonio Primo de Rivera e di de Maetzu, ma anche di Unamuno e per certi versi di Ortega y Gasset).



Tuttavia il «caso italiano» ha tratti specifici e originali che sanciscono la sua autonomia da altri movimenti europei e lo stretto legame tra quelle idee e la storia stessa d'Italia. Assonanze e influenze europee non mancano, ma la rivoluzione conservatrice italiana ha caratteri peculiari legati allo svolgimento della storia nazionale, agli effetti incrociati del Risorgimento e dell'antirisorgimento (sia esso di derivazione reazionaria che di matrice socialista), alla sua giovane unità e alla sua recente formazione nazionale, a cui fa da contraltare la sua antica radice di civiltà e di cultura; ai progetti di un primato italiano e ai ritardi del suo imperialismo e del suo colonialismo, alle tensioni tra neoguelfismi e neoghibellinismi, tra meridione e settentrione, al carattere dell'italiano ondeggiante tra anarchismo e statalismo; fino alla nascita di un nazionalismo e un fascismo, cause e prodotti di un certo clima europeo, ma con caratteri tipici di italianità.

Tutti questi elementi creano uno specifico «caso italiano» e disegnano una peculiare fisionomia alla rivoluzione conservatrice italiana.

**NOTE**

1. K. Marx, *L'Ideologia tedesca*, scritto nel 1845-46, edizione italiana, Roma 1967.
2. B.-Henri Lévy, *L'Ideologia francese*, Milano 1982.
3. N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, pp. 3-4, Torino 1986.
4. N. Tranfaglia, *Scomuniche e pasticci*, in «la Repubblica», 9 giugno 1986.
5. D. Cofrancesco, *Destra e sinistra*, pp. 32-42 (capitolo dedicato alla «Ideologia italiana»), Genova 1984.
6. A. Gramsci, *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, p. 219, Torino 1974.
7. A. Gramsci, *ibidem*, p. 184 (riportato anche nel volume *Sul risorgimento*, di utile consultazione, pp. 123-124, Roma 1972).
8. A. Gramsci, *ibidem*, pp. 89, 104, 189.
9. U. Spirito, *La fine del comunismo*, Roma 1978.
10. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978.
11. B. Croce, *Storia d'Italia*, p. 154, Bari 1927.
12. A. Labriola, *Storia dei dieci anni*, cap. IV, Bari 1905.
13. A tale proposito Ernesto Galli della Loggia ha osservato: «In Italia lo Stato borghese moderno nasce così, istituzionalmente e ideologicamente spostato a sinistra in virtù del ritardo della sua stessa nascita. Ciò che tuttavia appare ed è contraddittorio rispetto a un sistema capitalistico che per l'eguale motivo di una nascita ritardata, conserva invece un marcato carattere storico "di destra"» (*Ideologia, classi e costume*, in *L'Italia contemporanea 1945-75*, p. 398, Torino 1976).
14. La tendenza «gattopardesca» trova la sua negativa integrazione nella

«filosofia» espressa nei *Vicerè* di De Roberto, dal protagonista dell'opera, Don Consalvo Principe di Francalanza, per il quale «il mutamento è più apparente che reale... Ora che l'Italia è fatta dobbiamo fare gli affari nostri», libera ma non impropria traduzione della nota frase dazegliana.

15. O. Spengler, *Tramonto dell'Occidente*, uscito nel 1918 in Germania (prima traduzione italiana di J. Evola, Milano 1957).

16. E. Jünger, *L'Operaio*, 1932, traduzione italiana ad opera di Quirino Principe (Milano 1984). Un'ampia sintesi dell'opera già appariva nel saggio di J. Evola *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger* (ultima ediz., Roma 1974).

17. A. Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, Berlin 1923.

18. Si vedano i *Saggi critici* di F. Dostoevskji, recentemente tradotti in Italia in tre volumi (Milano 1986).

19. T. Mann aveva utilizzato questa espressione in un articolo sulla letteratura russa, *Russische Anthologie*, del 1921, ripreso in *Rede und Antwort* (Berlin 1921, p. 236).

20. T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, Bari 1977.

21. H. von Hofmannsthal, *La letteratura come dimensione spirituale della nazione*, in *L'Austria e l'Europa*, Milano 1984.

22. A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland*, Darmstadt 1972 (edizione riveduta).

23. E. Jung, *Deutschland und die Konservative Revolution* in *Deutsche über Deutschland*, München 1932.

24. L. Doupeux, *Rivoluzione conservatrice e modernità*, in «Revue d'Allemagne», Strasburgo, gennaio-marzo 1982.

25. E. Jünger, *Die Schicksalzeit*, in *Die Kommanden*, cit. in L. Doupeux, cit.

26. A. Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, cit., p. 274. Sulla K.R. si vedano contributi di A. Romualdi, *Correnti politiche e ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, Roma 1981 e A. de Benoist, *Moeller van den Bruck e la Rivoluzione conservatrice*, Genova 1981.

27. P. Sérant, *Romanticismo fascista*, uscito nel 1960 (ultima ediz. it., Roma 1983).



**Capitolo I**

# L'IDEOLOGIA ITALIANA

Nell'arco di un secolo si è snodata nella vita intellettuale e civile del nostro paese una vasta cultura politica o letteratura ideologica, e talvolta filosofica, che compone i tratti di una vera e propria *ideologia italiana*.

È una linea che si richiama a lontani precursori, trae linfa dal pensiero risorgimentale, costeggia nelle sue estremità rivoluzionarie il socialismo separato dal marxismo, dal positivismo e dall'internazionalismo, e nelle sue estremità conservatrici l'elitismo e il tradizionalismo separati dalla linea antipopolare e antimoderna; che si dispiega poi nelle maglie del sindacalismo rivoluzionario e del nazionalismo variegato, per ritrovarsi nobilitato nella poesia civile e nella letteratura interventista, nel pullulare di avanguardie e riviste che meditavano la congiunzione tra arte e azione e tra cultura e nazione; quella linea si ritrova poi elevata teoricamente dall'opera di filosofi e di pensatori, tesi a interpretare, ora in chiave idealistica, ora in chiave volontaristica, ora pragmatistica, ora relativistica, ma sempre spiritualistica, il progetto di una filosofia italiana e di una tradizione nazionale di pensiero. All'opera dei filosofi si associa il tentativo di sistemazione teorica e di interpretazione politica elaborato da eminenti studiosi della politica e della società.

Un emporio di idee, di flussi e di movimenti che pur nella varietà dei percorsi e dei piani di lettura, manifesta tuttavia una linea ideologica comune. Quella linea che definiamo appunto l'ideologia italiana.

Quali sono i suoi tratti specifici? È una linea anticon-

servatrice senza essere progressista, non è propriamente né di destra né di sinistra e quando si colloca, magari provvisoriamente, all'una e all'altra parte avverte l'insufficienza e la contingenza della posizione; si pone in una posizione polemica verso il presente, richiamando da un verso l'attesa di un migliore futuro e dall'altro la memoria di un più nobile passato, associando così un senso attivo della decadenza alla volontà di riscatto, il pessimismo storico all'ottimismo etico; si pone attivamente il problema della modernità e dello sviluppo ma situandolo in un orizzonte di valori etici e umanistici; è anti-individualista sul piano ideologico quanto tendenzialmente individualista sul piano pratico; populista ma non egualitaria, interclassista, rivoluzionaria ma aperta a riallacciarsi a miti tradizionali e retaggi storici; è anti-materialista e spiritualista, pur essendo i suoi esponenti provenienti in larga parte dall'ateismo e dall'anticlericalismo; diffida del razionalismo, disdegna il liberalismo, e rigetta l'idea di un progresso lineare; coltiva l'idea di una cultura impegnata sul piano civile e politico, legata alla nazione, pronta a riversarsi nell'azione; concepisce la politica in chiave etica e pedagogica, come educazione delle masse alle passioni ideali e al senso della comunità nazionale; riprende l'idea di un primato morale e civile italiano, o comunque di un risveglio della «missione» italiana, rigettando l'emulazione di modelli e idee stranieri (che pure non mancano di esercitare la loro influenza in quasi tutta l'ideologia italiana); intende la politica come lotta, come storia di conflitti ideali e reali, rifiutando la riduzione della politica al rispetto delle regole del giuoco o semplicemente alla «buona amministrazione»; trasferisce sul campo politico i miti artistici e letterari, fino a configurare una vera e propria politica «estetica»; serba nel suo seno tendenze anarchiche e stataliste; è protesa nel tentativo di consociare gli opposti e convertire le parti (monarchici e repubblicani, borghesi e popolari, clericali e anticlericali) nel più ampio disegno di una identità nazionale; si qualifica sul piano politico e sociale nella ricerca di una terza via, ulteriore al capitalismo e al collettivismo; progetta l'integrazione delle masse nello Stato ma confida nell'opera creatrice di minoranze attive. Rispetto al Risorgimento tende a rivendicare la continuità e insieme a compiere una critica serrata, ritenendo il Risorgimento una «rivoluzione incompiuta» o «tradita». Rispetto alla democrazia parlamentare prevale un orientamento critico in cui confluiscono argomentazioni «di destra» (la democrazia come crisi dell'autorità e della decisione, frammentazione partitica e antinazionale, decadenza, livellamento e ingovernabilità) e argomentazioni di «sinistra» (la democrazia come difetto di partecipazione e subordinazione dei reali interessi popolari, dei reali bisogni a quelli oligarchici e plutocratici).



Rispetto al socialismo, è frequente la rivendicazione della sua eredità e anche della sua definizione, seppure talvolta correlata ad altre di segno diverso, come socialismo *nazionale* o socialismo *aristocratico*; si presenta cioè come «ulteriore» al socialismo, *post-socialista ma non antisocialista*. Quella linea si è talvolta alimentata, e ha a sua volta alimentato, significativi incontri tra socialismo e nazione. Quel *socialismo patriottico* di cui parlava nel 1912 Tommaso Rossi Doria [1] che ha partecipato alle stagioni storiche dell'ideologia italiana, dal Risorgimento all'interventismo. Quando il socialismo si separa dal materialismo e dall'internazionalismo e quando il nazionalismo si separa dal conservatorismo puro e dal classismo borghese; quando il socialismo scinde l'idea di giustizia sociale dall'egualitarismo e quando la destra separa l'idea delle differenze dalla difesa delle disuguaglianze sociali ed economiche, l'incontro è possibile e talvolta necessario. E il luogo d'incontro non può essere che di tipo «rivoluzionario conservatore».

È da notare, peraltro, che quasi tutti i maggiori esponenti di questa linea ideologica hanno avuto una traiettoria esistenziale e ideale da *sinistra a destra*, pur ponendosi in entrambi i casi con motivazioni «eretiche» rispetto alle loro aree di appartenenza. In rari casi si è verificata una oscillazione periodica tra destra e sinistra, o una fase intermedia di sinistra tra due periodi «di destra», e ancora più raramente si è verificato il tragitto opposto, da destra a sinistra: ma non è mai accaduto che questi esponenti della ideologia italiana si siano sempre schierati su posizioni «di destra» o «di sinistra».

Tutti questi tratti, ideali e biografici, ci sembrano sufficienti per individuare quella linea coerente che abbiamo definito come «l'ideologia italiana».

Quelle molteplici correnti, quegli autori, sono stati talvolta in reciproca tensione e in forte dissenso; così come talvolta sono stati definiti reazionari e controrivoluzionari (o, talvolta, sovversivi e utopisti): ma l'elemento di innovazione e di rivoluzione di cui essi erano portatori non era certamente meno intenso e profondo dell'istanza di restaurazione e di «ritorno» che essi invocavano.

Analizzando i tratti salienti dell'ideologia italiana, cogliendo l'insistente tentativo di sintetizzare gli opposti come l'antico e il moderno, modernizzazione e spiritualismo, populismo e aristocratismo, socialismo e nazionalismo, radicalismo eppure tentativo di mediazione, si comprende che la definizione meno imprecisa per cogliere questo filo rosso del pensiero italiano è appunto quella di «rivoluzione conservatrice».

Il rivoluzionario conservatore, a differenza del reazionario, del tradizionalista e del conservatore puro, non esprime il rifiuto della modernità, ma vive fino in fondo la rottura tra passato e presente; egli non mira a difendere il passato assestandosi tra i suoi residui e le sue vestigia, né cerca di «ricomporre l'infranto» secondo un'efficace espressione di Walter Benjamin. Egli intende piuttosto rinvenire i valori tradizionali nell'avvenire, ridare origine attraverso un nuovo ciclo, analogico rispetto al passato ma pur sempre nuovo nelle forme e nei problemi che investe. Il rivoluzionario-conservatore si rende conto di vivere in uno scenario mutato e davanti a temi inediti ed esigenze inesplorate nel passato; così come, dall'altra parte, è consapevole che nessuna rivoluzione può sperare di insediarsi sul *radicalmente diverso*, sulla novità assoluta, perché non avrebbe un terreno su cui poggiare, una lingua con cui trasmettere, una legittimità da invocare.

La rivoluzione conservatrice in Italia prende corpo e coscienza storica e intellettuale al crocevia di due importanti dibattiti serpeggianti nell'ultimo decennio del secolo scorso. Da un verso ci si interroga sull'eredità



del Risorgimento, sul suo carattere di rivoluzione incompiuta e largamente subìta dal popolo italiano, perché operata da minoranze; e questo dibattito è l'occasione per cercare una identità nazionale, antica e moderna, per disegnare un'idea di nazione e una linea di espansione e di presenza italiana nel mondo. È un dibattito sulla coscienza nazionale che approda all'idea di una «educazione» patriottica e di una apertura verso «le grandi cose», le missioni ideali e i primati civili, nel nome della cultura e della tradizione italiana.

Dall'altro verso si sviluppa in Italia il dibattito sul socialismo che è non solo l'interrogarsi sulla Questione Sociale e sui forti scompensi tra ricchi e poveri, tra nord e sud, tra istruzione e ignoranza: ma più vastamente è un interrogarsi sulla modernità, sui suoi esiti, sull'industrializzazione, sulla mobilitazione delle masse. Il dibattito raggiunge la sua maturazione attraverso la lettura di Marx e il tentativo di inverare il marxismo, separandolo dal positivismo, calandolo da un verso nel mutato scenario ideale e politico della fine di un secolo e dall'altro verso calandolo nella storia italiana, nella sua tradizione di pensiero e nelle specifiche equazioni italiane. I due dibattiti si intrecciano per lunghi anni, coinvolgendo le figure più rappresentative e gli intellettuali di primo piano al declino del secolo: Pasquale Villari e Labriola, Oriani, Croce e Gentile, Pareto e Sorel, sono alcuni dei protagonisti di questo ampio dibattito che attraversa i campi della storiografia e della filosofia, della letteratura e della sociologia. [2]

Da un verso, il dibattito sul Risorgimento sembra approdare a una rivalutazione delle potenzialità rivoluzionarie, e comunque innovative, che il processo unitario aveva suscitato senza tuttavia né esaurire né esaudire. Si lasciava dunque aperta l'esigenza di recuperare quella tensione ideale, suscitare nuove passioni, alimentare la concezione del Risorgimento come rivoluzione da compiere, anche grazie a un vasto processo educativo che fosse nello stesso tempo un tentativo di integrazione del popolo nello Stato e nella storia d'Italia.

Il dibattito sul socialismo approdava, invece, per molti, a una dissociazione tra i suoi contenuti sociali e le sue ascendenze materialistiche, tra le sue valenze popolari e la sua dimensione internazionalista: inverare

Marx in Italia significava collegarsi a una tradizione spiritualistica e porre in primo piano la peculiarità nazionale.

Il revisionismo, suggestionato anche da quanto avveniva soprattutto in Francia (si pensi a Sorel e ai Circoli Proudhon), [3] finiva col pervenire a una separazione del socialismo dal marxismo; ciò non era inteso come una negazione del marxismo quanto piuttosto un superamento, un assorbimento delle verità «parziali» del marxismo in una visione complessiva.

I due dibattiti finivano così con l'intrecciarsi: il problema nazionale diveniva un problema sociale, poiché comportava l'emancipazione delle masse e il riscatto popolare della linea risorgimentale; e il problema sociale diveniva un problema nazionale perché lo sviluppo della nazione coincideva con il benessere del popolo e la stessa lotta di classe tra borghesi e proletari poteva essere ricalcata in un contesto nazionale nella lotta tra nazioni proletarie e nazioni opulente.

La confluenza dei due dibattiti poneva le basi al delinearsi della «rivoluzione conservatrice»: agire per cambiare e per recuperare il patrimonio storico, ideale e civile della nazione, erano tutt'uno. Edificare una nuova Italia, giovane e antica, *socializzando* il più possibile la sua tradizione nazionale e culturale, era il progetto comune. Nacque una specie di socialismo dei valori, in base al quale il patrimonio spirituale e civile della nazione non doveva essere più dominio di pochi ma dominio di popolo. E il *socialismo dei valori* era percepito come la base indispensabile per procedere al *socialismo dei bisogni*, ovvero all'affermarsi di una maggiore giustizia sociale e alla diffusione di un migliore livello di vita.

Descrivendo l'itinerario ideologico dei dieci anni a cavallo tra i due secoli, Francesco Papafava notava: «Nietzsche si popolarizza e si incontra con Tolstoj. Non sarebbe da stupire se, dall'amalgama di interessi, sentimenti e idee oggi ritenute antitetiche, dovesse sorgere un giorno un nuovo Partito socialista imperialista». [4]

Le «vette» che raggiunse quel grande dibattito si possono individuare o quantomeno rappresentare in tre opere che segnarono una svolta decisiva nei loro rispettivi campi di applicazione: *La lotta politica in Italia* di



Oriani, *La filosofia di Marx* di Gentile e i *Sistemi socialisti* di Pareto.

Il primo tracciò con *La Lotta politica in Italia* (1890), sul piano storico ma con un taglio «politico», il cammino dell'Italia nei secoli, la grande eredità del Risorgimento, ancora incompiuto, la proficua funzione del socialismo nel sollevare i problemi e sviscerare le contraddizioni della società, per confluire infine in un grande disegno nazionale e nazionalista.

Veniva posto il legame tra cultura e nazione, era ripresa l'idea di un primato italiano, e rinasceva un nazionalismo spiritualistico, ulteriore ma non antitetico al socialismo e al liberalismo risorgimentale. [5]

L'opera di Oriani sarà in qualche modo ripresa e continuata, con maggiore rigore storico, da Gioacchino Volpe che soprattutto ne *L'Italia in cammino* [6] e nella sua *Storia del Movimento fascista* [7] (oltre che nella *Storia d'Italia*) [8] percorrerà l'itinerario dell'ideologia italiana e della nazione italiana. Anche in Volpe sarà individuata una precisa linea di continuità nella tradizione italiana e nel pensiero nazionale, che sarà poi la base per «legittimare» lo stesso fascismo.

Pur conservando in tutta la sua vita una concezione liberalnazionale, Volpe si inserì a pieno titolo nell'«ideologia italiana», e colse con grande acume storico il senso della continuità tra Risorgimento e post-Risorgimento, tra nazionalismo e socialismo. In pieno regime fascista Volpe riconobbe al socialismo il merito di aver criticato la democrazia parolaia e astratta, di aver dato un *mito operoso* per muovere le masse inerti, di aver portato, con la sua guerra allo Stato, interi strati sociali ad avvicinarsi allo Stato stesso, di aver acceso «palpiti comuni» nonostante la professione di internazionalismo e l'idea di un proletariato «senza patria»; e di aver gettato semi di collaborazione sociale nonostante l'uso e la teorizzazione della lotta di classe. Volpe riconobbe nel fascismo l'eredità del socialismo «soprattutto nella funzione autonoma dello spirito nella vita», nel non attendersi «le sue realizzazioni da un automatico processo storico», nel confidare «nella sua virtù educativa». [9] Tornano nelle parole di Volpe le idee germinate alla fine dell'Ottocento in quel grande dibattito sul dopo-Marx e il dopo-Risorgimento; torna nelle sue

parole quella scintilla che il fascismo aveva sottratto al socialismo e torna la critica al Marx che intende la storia come processo oggettivo e deterministico, nel nome della storia intesa come creazione dell'uomo, come regno dell'imprevedibile plasmato dagli uomini, non da impersonali forze motrici, e dalle forze spirituali e non solo materiali. Per Volpe il socialismo italiano era «un mazzinianesimo portato nel campo sociale, con tutta la forza e la debolezza del mazzinianesimo». [10] Volpe mostrava di condividere l'idea socialista che «la società si venisse a trasformare e a rinnovarsi in ogni sua manifestazione»; [11] ma i fini sbandierati dal socialismo destavano la sua opposizione. Volpe sviscerava le contraddizioni del socialismo che a suo dire era un'esperienza storica utile ma passata, valida nella sua parzialità ma improponibile se presentata nella sua totalità o come soluzione unica e a sé stante; del socialismo apprezzava il «soffio vitale», l'accelerazione che ha impresso alla storia, ma respingeva il sostrato filosofico materialistico, accoglieva del materialismo storico la forza del suo realismo, lasciando invece fuori dalla sua porta il suo fondamento irrealistico. Nel Novecento Volpe colse «il processo degenerativo del socialismo, come azione pratica e come dottrina, corroso e svalutato dallo sfrenarsi dei mille egoismi di categoria, dal suo materialismo, dalla sua incapacità di spremere dal proprio seno una aristocrazia di dirigenti che non fossero avvocati e borghesi, battuto in breccia dal suo figliuolo ribelle, il sindacalismo, e dal suo contrapposto, il nazionalismo». [12]

In definitiva anche in Volpe l'ideologia italiana assumeva i caratteri di una linea ulteriore ma non antitetica al socialismo, nella quale il socialismo veniva a portare la sua proficua eredità e la sua «parziale» verità, che sarebbe stata, per così dire, portata a compimento e a maturazione dalla sintesi con altre «parziali» verità e con altre eredità di segno diverso.

Nel 1899 Gentile pubblica *La filosofia di Marx* che segna il punto più elevato di riflessione filosofica sul marxismo. [13] È significativo sottolineare che la sua analisi del marxismo si intreccia anche cronologicamente con il ripensamento della tradizione filosofica italiana: parallelamente alla comprensione del carattere «filosofico» del marxismo, Gentile opera una interpretazione filosofica



del Risorgimento, attraverso le figure di Rosmini e Gioberti a cui ha dedicato nel 1897 un importante saggio. [14]

Nella filosofia di Marx, Gentile riconosce il carattere metafisico e idealistico del filosofo di Treviri: a suo dire il materialismo diviene idealismo nel momento in cui si pone come materialismo storico. Hegelianamente, Gentile sostiene che «lo spirito è storia. Lo spirito, non la materia». [15] «Tutta la storia antecedente della filosofia doveva ammonire (Marx) dell'inconciliabilità dei due princìpi: di quella forma (la prassi) con quel contenuto (la materia)». [16] Per farsi prassi rivoluzionaria il marxismo si nega come materialismo. Il disegno gentiliano si evidenzia nella sua lucidità: Gentile riconosce *la legittimità della rivoluzione*, ma trova la giustificazione della rivoluzione nella *restaurazione dello spiritualismo* (e dell'idealismo hegeliano). L'inveramento del marxismo avviene dunque in Gentile attraverso l'idea della *rivoluzione-restaurazione*. È una idea che si incontra, fino a comporsi, con l'idea risorgimentale vista anch'essa a sua volta nella doppia luce di una rivoluzione-restaurazione. Il marxismo come prassi *rivoluzionaria* si incontra con la filosofia risorgimentale intesa come *restaurazione* della tradizione italiana.

Come per Marx «il proletariato è l'erede ultimo della filosofia classica tedesca», così per Gentile la nazione sarà l'erede ultimo della filosofia idealistica italiana (ed hegeliana). [17] Da un verso Gentile gettava le basi per una filosofia della nazione, dall'altro riconosceva che «i socialisti, rappresentano la parte più energica ed operativa — più radicale — della società, la quale deve avviarsi al comunismo per risolvere le contraddizioni che la travagliano». [18] È una idea ardita che scorre come un filo rosso sotterraneo nella filosofia gentiliana, assopendosi negli anni successivi, ma riemergendo all'epilogo gentiliano, in *Genesi e struttura della società*. Ma è certamente una idea, o per dir meglio una sintesi, che ingraviderà le menti più feconde del socialismo e del nazionalismo, costituendo un punto di svolta nel dibattito ideologico tra i due secoli.

Sul piano sociologico *I sistemi socialisti* di Pareto, uscito nel 1902, segnava la prima analisi rigorosa del socialismo, e forse il primo tentativo «scientifico» di disvelare le basi antiscientifiche del marxismo. [19] Dall'o-

pera di Pareto, infatti, usciva demolita la pretesa scientifica del socialismo, ma non la sua forza mitica e storica, né la sua capacità di suscitare passioni politiche nelle masse. «Le osservazioni che abbiamo fatte — concludeva Pareto nella sua opera — non riguardano che il valore logico e subiettivo delle teorie di Marx; non toccano affatto il loro valore obiettivo, cioè l'influenza ch'esse possono avere esercitato nel trascinare gli uomini in una certa direzione. La storia delle religioni prova ad abbondanza che si tratta di due cose ben distinte». [20] Il socialismo, sotto l'analisi incalzante di Pareto, cadeva come teoria scientifica, come teoria economica, come legge storica, come fattore di progresso. E crollava anche come filosofia materialistica, in quanto si reggeva pur sempre sulla forza mitopoietica e fascinatrice, comunque *spirituale*, delle religioni. Dopo Pareto l'unico socialismo possibile non poteva che divorziare da Marx, rifiutare ogni determinismo scientifico e positivistico, progressistico e materialistico e rivelarsi come movimento spiritualistico, volontaristico ed eroico. Le basi per una «conversione» nazionale all'ideologia italiana erano gettate. Ai tre punti di approdo di carattere storico-politico, filosofico e sociologico, se ne può aggiungere legittimamente un quarto, non meno importante ai fini dell'ideologia italiana, maturato nel terreno letterario. Si tratta di quel processo, lungamente incubato, di espansione della letteratura e dell'arte nella vita politica e civile, la riscoperta di una missione del genio o dell'artista nei confronti del popolo e della patria. È una linea che ha lontani precursori, soprattutto nel romanticismo, ma che viene a maturazione nello scorcio finale del secolo scorso. Tra i suoi segnali vi è un libro-inchiesta condotto nel 1894 da Ugo Ojetti, proteso alla scoperta dei letterati in un contesto di impegno civile. Tra i vari contributi che già davano nel loro complesso l'immagine di una fermentazione e il sapore di un clima, emerge quello di D'Annunzio che afferma: «Spetta ora agli artisti, i quali, nutriti di scienza, possono abbracciare e fondere i termini che sembrano escludersi: analisi e sintesi, sentimento e pensiero, imitazione e invenzione. Spetta ora agli artisti la ricomposizione dell'unità. Essi soltanto possono essere uomini *rappresentativi*, per adoperare la parola dell'Emerson,



nelle società moderne; essi soltanto possono essere gli esemplari, gli interpreti e i messaggeri di questo tempo». [21]

Il primato della letteratura, l'egocentrismo dell'arte, il tentativo di saldare arte e società, letteratura e nazione, all'insegna di una sintesi dei contrari, fruttificherà anche in sponde lontane dal dannunzianesimo e sarà, comunque, un tratto saliente della «ideologia italiana».

Tre anni più tardi, nel celebre *Discorso della siepe* che segna non solo l'inizio dell'avventura politica e parlamentare di D'Annunzio, ma è forse il sintomo e il manifesto di un'epoca, il poeta afferma: «Non è più tempo di sapere solitario all'ombra del lauro e del mirto. Gli intellettuali, raccogliendo tutte le loro forze, debbono difendere come in guerra la causa dello spirito contro i barbari. Volendo vivere debbono mettere fine ad ogni dissidio tra pensiero e azione. Debbono conquistarsi il posto che è loro dovuto alla sommità dell'ordinamento sociale. Dopo le armi, dopo le religioni, dopo la ricchezza, segua il dominio della casta per la quale non è ancora stato coniato un nome e nella quale si raccolgono le condizioni della più alta esistenza spirituale». [22]

Il ripensamento del Risorgimento riportava in luce anche la lezione dei protagonisti risorgimentali, in molti dei quali si poteva legittimamente scorgere la figura e la statura di precursori di una «rivoluzione conservatrice». Si pensi al Mazzini e alla sua idea di una rivoluzione spiritualistica, popolare e nazionale e al tempo stesso religiosa e fedele alla «tradizione italiana». Ma si pensi soprattutto al Gioberti, che con più rigore aveva coniugato l'idea di un primato morale e civile degli italiani, l'idea di una missione religiosa e politica di Roma con un processo di rinnovamento e di coinvolgimento popolare. E del suo disegno si potevano scorgere tanto le valenze conservatrici, nel segno della continuità con la religione e le tradizioni d'Italia, quanto le potenzialità innovatrici, che consentiranno poi a un Widar Cesarini Sforza di riferirsi a un «Socialismo giobertiano». [23]

Gioberti, che fu il più alto «teorico del Risorgimento» (e a lui si deve la stessa felice e originale espressione di Risorgimento), è stato più volte paragonato a tre

differenti figure: a de Maistre, il più lucido pensatore reazionario, a Proudhon, il più alto interprete del socialismo rivoluzionario non materialistico, e al Fichte della *Missione del dotto* e dei *Discorsi alla Nazione*, grande profeta di un socialismo nazionalistico su basi spiritualistiche. I tre paragoni, che colgono tutti un segmento ben vivo del pensiero giobertiano, illuminano già da soli il senso e la portata del Gioberti.

Ma i riferimenti della rivoluzione conservatrice italiana, le basi su cui edificare quella «ideologia italiana», affondavano nella tradizione nazionale di pensiero emersa nei secoli e che trovava già in Gianbattista Vico il crocevia ineludibile, il grande mediatore tra la linea realistica e conservatrice rappresentata da un Machiavelli, e la linea utopistica e rivoluzionaria di un Campanella. E da Vico discendeva forse il più *vicino* tra i precursori della rivoluzione conservatrice in Italia, Vincenzo Cuoco.

A Cuoco si deve l'intuizione della rivoluzione risorgimentale dissociata dalla Rivoluzione francese e in generale dall'astratto giacobinismo escatologico. Ma a lui si devono anche i primi lineamenti della rivoluzione conservatrice italiana: l'accentuazione del carattere educativo e pedagogico per avvicinare le masse alla politica e alla coscienza nazionale, la diffidenza verso modelli stranieri e verso idee astratte, sancite dalla carta ma non calate nella realtà e nella natura dei popoli; la considerazione del «caso italiano» come specifico e imparagonabile; l'esigenza di innestare la rivoluzione nel tronco saldo di una tradizione, cercando di *innovare conservando* anche alcune eredità del passato.

«Il voler tutto riformare — scrive Cuoco — è lo stesso che voler tutto distruggere», e altrove aggiunge: «I riformatori chiamano "forza di spirito" l'audacia colla quale attaccano le solennità antiche; io la chiamo "imbecillità" di uno spirito che non sa conciliarle colle cose nuove». [24]

«La rivoluzione — scrive Cuoco — esaminando la rivoluzione napoletana del 1799 — non si può fare senza il popolo... il maggior numero dei medesimi non avrebbe mai approvato le teorie dei rivoluzionari di Francia. La scuola delle scienze morali e politiche italiane seguiva altri principi. Chiunque avea ripiena la sua mente



delle idee del Machiavelli, del Gravina, di Vico, non poteva né prestar fede alle promesse né applaudire alle operazioni dei "Rivoluzionari di Francia"». [25] E in altro luogo osserva: «Le idee della rivoluzione di Napoli avrebbero potuto esser popolari, ove si avesse voluto trarle dal fondo stesso della nazione. Tratte da una costituzione straniera, erano lontanissime dalla nostra; fondate sopra massime troppo astratte, erano lontanissime da' sensi», [26] dai pregi e dai difetti del nostro popolo.

La critica di Cuoco si incontra con quella dei pensatori legittimisti: anche de Maistre e de Bonald avevano criticato le rivoluzioni in quanto colate dall'alto di un'idea astratta e avevano anch'essi stigmatizzato coloro che credevano di cambiare gli uomini con le costituzioni. In Cuoco, la critica alle rivoluzioni astratte si associa tuttavia all'idea di rivoluzioni nazionali e popolari che siano al tempo stesso conservatrici delle «solennità antiche» e dell'anima di un popolo.

In Cuoco è prefigurata la linea della rivoluzione conservatrice: gli avvenimenti successivi, la Questione Nazionale e la Questione Sociale, il Risorgimento e il socialismo, e in generale i problemi posti dalla modernità, proporranno su nuovi scenari le linee intuite da Cuoco.

Quella linea transita anche per Francesco De Sanctis nel quale l'idea di un rinnovamento (che a tratti tuttavia assume in lui l'aspetto di una riforma religiosa di tipo modernistico), si unisce all'idea di un recupero della tradizione italiana. In De Sanctis vi è il tentativo di coniugare istanze socialmente avanzate e valori dello spirito, adesione politica alla Sinistra e dichiarato antimaterialismo. In lui è preminente l'idea di una cultura «interventista», legata cioè ai temi della nazione e della crescita civile, attraverso un ampio processo di educazione e di formazione della coscienza etica e civica di «italiano». Sarà proprio il suo progetto di legare la cultura alla nazione a suscitare le critiche di Benedetto Croce e a consentire, al contrario, a Gentile di riannodare la linea «italiana» del pensiero nazionale.

Anche in De Sanctis, come in Cuoco, vi è la netta dissociazione tra la Rivoluzione francese e la linea risorgimentale intesa come rivoluzione restauratrice: «La rivoluzione — scrisse il De Sanctis — fu violenta, rapida,

drammatica, e nelle sue convulsioni assoluta come la coscienza, astratta come l'umanità. Cercando libertà non nel limite ma contro il limite, ruppe il limite e non diede libertà. Operando fuori di ogni tradizione e di ogni condizione storica (la violenza, si è detto, deve erompere dalla storia), la società rimase in balìa del lavoro dei cervelli, furono provati tutti i meccanismi, furono fatte tutte le esperienze; i fatti furono costretti a camminare con la stessa velocità delle idee; la storia uscì dalle sue vie naturali, fu una corsa vertiginosa, che non ancora ha trovato il suo punto di fermata».[27] De Sanctis delinea in negativo come deve essere una rivoluzione: non traumatica ma graduale, non umanitaria ma nazionale, non libertaria «ad infinito» ma con un preciso senso del limite, non esulante dalla storia ma operante nel solco della tradizione e della natura dei popoli, non astrattamente partorita dai cervelli ma colta dalla realtà delle cose; non infrenabile ma in grado di fermarsi. Non a caso, Sergio Panunzio si riallaccerà a De Sanctis quando formulerà la sua idea di «conservazione rivoluzionaria».[28]

La prima figura che sembra sintetizzare in sé i tratti più significativi della rivoluzione conservatrice italiana, pur mancando forse della statura per esserne ritenuto l'iniziatore o la figura più rappresentativa, è Alfredo Oriani. Egli è davvero una figura paradigmatica e sintetica di tutte le caratteristiche e le contraddizioni della rivoluzione conservatrice italiana. Rivoluzionario, con punte anarchiche in gioventù, repubblicano e anticlericale, populista e socialista, egli matura in seguito un forte sentimento della tradizione e della nazione che si congiunge a una riscoperta della patria, della famiglia e dei *valori dello spirito*.

Figura romantica, intinge le sue teorie politiche e storiche nelle passioni ideali e nella sua vocazione artistica e letteraria. Fino a disegnare nelle sue opere il progetto di una rivoluzione «spirituale», animata da populismo e tradizionalismo, e percorsa dall'attesa di un uomo nuovo, che dovrà farsi banditore di una nuova e grande Italia.

Oriani reimmette, non disdegnando la retorica, l'ideale risorgimentale nel flusso della rivoluzione politica e sociale a lungo cercata. E conclude la sua parabola



di *precursore* con la sua opera *La rivolta ideale*, che sarà il breviario di una generazione, dal cui seno nascerà il fascismo. Proprio nella *Rivolta ideale* Oriani vaticina il recupero della tradizione alla rivoluzione: «La tradizione — egli scrive — è la persistenza del passato nel presente, quindi ogni vittoria della rivoluzione misurata alla quantità di spostamento prodotto è sempre piccola, e non cresce poi che propagando le proprie vibrazioni negli organi contro i quali si è arrestata».[29] Egli aggiunge che ogni rivoluzione finisce con l'approdare a una conservazione. «Tutti finiscono (conservatori) anche coloro che sembrano averlo vinto, appena la vittoria si acquieti fra l'immenso delle forme storiche».[30]

I rivoluzionari «in un senso», annota Oriani, sono pedanti reazionari «in un altro». «Nella Rivoluzione francese l'arte è classica e reazionaria, nelle restaurazioni (è) invece rivoluzionaria e romantica; Mazzini legò intorno a sé tutti i novatori più originali; Garibaldi, il più rivoluzionario condottiero moderno, non si accorse nemmeno delle idee, che mutavano sostanzialmente gli ordini militari. Ogni grande novità non è mai che un piccolo germe, e la più profonda rivoluzione non rimane che una ruga sul vecchio volto della storia»,[31] così scriveva il rivoluzionario Oriani.

Ha ragione Asor Rosa nell'osservare che in Oriani «è molto incerta la linea di demarcazione tra spirito reazionario e spirito rivoluzionario».[32] Non a caso Oriani fu caro a Mussolini, che curò personalmente la sua Opera Omnia; a Gramsci, che lo ritenne il rappresentante più onesto e appassionato tra gli intellettuali della vecchia generazione; a non pochi studiosi anche socialisti e laici, oltre a Croce e a Gobetti, fino a Spadolini, che hanno sottolineato variamente la sua passione risorgimentale e repubblicana, nazionale e socialista. Né va dimenticata la sua incidenza sulla «destra politica» italiana nel dopoguerra, che utilizzò dai tempi di Tonelli a quelli della Giovane Italia la testata «Rivolta ideale», richiamandosi espressamente e diffusamente a Oriani.[33] In questo senso ha ragione Giorgio Galli nel risalire a Oriani quando ricostruisce il «populismo» di destra e la sua lunga tradizione.[34]

Sul piano storico, un uomo politico corrisponde con notevoli analogie alla figura e al pensiero di Oriani:

Francesco Crispi, il cui intreccio biografico presenta non poche somiglianze con quello di un Oriani. Anch'egli rivoluzionario, repubblicano e anticlericale, divenne nel tempo un fautore dell'autoritarismo, della monarchia e dei «valori dello spirito», senza tuttavia perdere il populismo garibaldino della sua giovinezza, ma coniugandolo con una sorta di bismarckismo. Anch'egli trasferì il progetto di una rivoluzione sociale nel disegno di una grandezza nazionale. Anch'egli teorizzò l'esigenza di una rivoluzione conservatrice. «La rivoluzione — egli disse in Parlamento nel 1863 — è la restaurazione del diritto e della ragione». [35] Dopo aver esaltato per anni la rivoluzione, egli giunse ad affermare: «Non riterrò come una ingiuria il titolo di conservatore» [36] riferito all'unità della patria. Anche in Crispi si verifica la dissociazione del Risorgimento italiano dalla Rivoluzione francese nel nome della specificità nazionale e della difesa della tradizione italiana: «La Rivoluzione francese — annotava Crispi nel 1886 — ci schiaccia; essa ancora preme sugli animi nostri e ci tiene avvinti ad un ordine di idee che ci impedisce di camminare sulle orme dei nostri padri. Giova rompere questa catena morale e riprendere le tradizioni della patria nostra». [37]

Venticinque anni prima, all'indomani dell'unità d'Italia, lo stesso Crispi aveva avvertito che il sistema francese «è contro le nostre tradizioni».

All'ideologia italiana nel senso della rivoluzione conservatrice non sono estranei i poeti che segnarono alla fine del secolo scorso e nei primi anni del Novecento la grande stagione della poesia italiana. Di Giosuè Carducci sono noti i «furori» nazionalistici e le simpatie «populistiche». Osservò opportunamente Daniele Mattalia che «la formula del Quinet della rivoluzione-restaurazione sarebbe stata adottata dal Carducci attraverso il concetto giobertiano di classicità nazionale»; concetto che, come spiegava Gramsci, segna appunto il contemperamento di conservazione e di innovazione. [38] Anche in Carducci si verifica un recupero della rivoluzione alla linea italiana, e alla sua tradizione, pur intesa in senso anticlericale e antimonarchico.

Sul piano dell'impegno civile non molto differente fu la posizione di Giovanni Pascoli, il cui socialismo spiritualistico si apriva all'idea di nazione. Nel celebre di-



scorso del 1911, «La grande proletaria si è mossa», in cui Pascoli spostava per la prima volta la lotta di classe tra ceti sociali alla lotta tra nazioni ricche e nazioni proletarie, il poeta affermava: «Ciò che perennemente e continuamente si muta non è. La classe che non è per un minuto solo composta dai medesimi elementi, la classe in cui, con eterna vicenda, si può entrare e se ne può uscire, non è mai sostanzialmente diversa da un'altra classe». [39] Pascoli intuiva che la rivoluzione avrebbe avuto bisogno di un più solido ancoraggio, di un radicamento nell'anima e nella storia di un popolo: e questo radicamento egli lo individuava nel referente nazionale.

Differente è l'itinerario civile e politico di un D'Annunzio, ma è importante notare che l'esito a cui egli perviene non si discosta dalla linea della «ideologia italiana». Proveniente da letture nazionaliste e nietzscheane, il *superuomo* D'Annunzio scopre nel 1897 che «v'è nella moltitudine una bellezza riposta, donde il poeta e l'eroe possono trarre baleni». [40] È un passo del citato discorso della siepe in cui D'Annunzio propone un rinnovamento nazionale, una rivoluzione guidata da un'aristocrazia che porti «gli intellettuali al vertice della società». Quando D'Annunzio pronuncia quel discorso è presente in Italia Hugo von Hofmannsthal che ne resta entusiasta al punto di farne un ampio articolo composto esclusivamente di citazioni dannunziane; e non a caso il dannunziano Hofmannsthal parlerà molti anni dopo di «rivoluzione conservatrice».

Né va dimenticato il complesso itinerario dannunziano: dall'elezione al Parlamento nelle liste di destra al passaggio ai banchi parlamentari della sinistra, dopo aver pronunciato le fatidiche parole: «da una parte vi sono molti morti che urlano e dall'altra pochi uomini vivi: come uomo d'intelletto vado verso la vita», [41] fino all'avventura fiumana vissuta nel doppio segno della rivoluzione e della restaurazione, del programma sociale avanzato e del contesto arcaico e mitologico di valori, di riti, di liturgie; della commistione tra socialismo e militarismo, populismo e gerarchismo, nazionalismo e internazionalismo, culto del Duce e collettivismo sociale.

I poeti colgono romanticamente e intuitivamente l'hu-

mus dell'ideologia italiana. Ma su altri versanti, con rigore scientifico e con lucido disincanto, figure eminenti di sociologi, come Vilfredo Pareto, scorgono le leggi che regolano i ritmi delle rivoluzioni. In Pareto le rivoluzioni si rivelano tutte fondamentalmente conservatrici, nel senso che non mutano né i rapporti di forza e le strutture politiche e civili, né dall'altra parte mutano la natura dei referenti su cui si poggiano. Da un verso, infatti, le rivoluzioni segnano semplicemente un ricambio delle minoranze al potere, anche quando preconizzano il passaggio del potere dai pochi ai molti. Dall'altro verso le rivoluzioni restaurano l'autorità e la gerarchia, precedentemente negate; e se non lo fanno, falliscono come rivoluzioni e sono destinate a essere sconfitte da più agguerrite rivoluzioni restauratrici. Infine, le rivoluzioni non sostituiscono mai la natura ultima della loro legittimazione: ai regimi fondati sulla religione non subentrano regimi fondati sulla ragione, ma su altre religioni, secolari e secolarizzate, palesi o dissimulate. Al dominio della forza e dell'irrazionale non si sostituisce mai il primato del consenso e del libero convincimento, ma nuovi miti, e nuove superstizioni che impongono la forza e il dominio dell'irrazionale. All'uso della persuasione attraverso l'appagamento dei bisogni «ludici», dei «circenses», non si oppone nella storia l'uso del dialogo e la razionalizzazione, ma l'appagamento degli stessi bisogni seppure sotto altre vesti. Le rivoluzioni si rivelano sempre restaurazioni: o per dir meglio, sono mutamenti radicali, e anche benefici, comunque necessari, sul piano del ricambio delle élites; ma sono anche restaurazioni radicali sul piano della pratica politica, del metodo e della legittimazione.

Le rivoluzioni non vengono dunque esorcizzate o negate da Pareto, ma è disvelata la continuità al di sotto dell'innovazione, la persistenza accanto al cambiamento. Ciò che Pareto esorcizza non è la rivoluzione ma il progresso, ovvero l'idea che vi sia un migliorismo storico, una linea di sviluppo tra le rivoluzioni. Si tratta invece di *mutamenti costanti*, che sono benefici perché la parabola della precedente fase storica ha percorso l'arco della decadenza; ma rispetto alla punta più elevata delle precedenti rivoluzioni non segnano necessariamente un miglioramento.



Sul piano delle «descrizioni» Pareto perviene dunque alla conclusione che ogni rivoluzione ha in sé il germe della restaurazione. Sul piano delle «prescrizioni» lo stesso Pareto si augura, nello scenario politico del primo dopoguerra, che sorga in Italia una rivoluzione conservatrice, ovvero una rivoluzione che restauri l'ordine e si opponga alla rivoluzione bolscevica. [42]

In questo senso, il carattere rivoluzionario è in Pareto una variabile dipendente del carattere restauratore. Se nell'ultimo Pareto si accentua il taglio conservatore, e la sua stessa analisi del fascismo è articolata da un punto di vista dinamicamente conservatore, è anche vero che il giovane Pareto non nascondeva una sensibilità rivoluzionaria; e il Pareto già maturo frequentava, nei salotti di Villa Peruzzi, Filippo Turati, Ada Negri, Edmondo De Amicis, esponenti, questi ultimi, di quel socialismo non materialistico.

L'idea stessa di «rivoluzione conservatrice» trova nella teoria paretiana il suo punto di elaborazione scientificamente più solido: è nell'individuazione di due classi principali di «residui», l'*istinto delle combinazioni*, ovvero la tendenza dinamica a combinare le idee, a rinnovare attraverso sintesi e collegamenti, e la *persistenza degli aggregati*, ovvero la tendenza stabilizzatrice che è alla base dell'idea di tradizione, di ordine, di autorità. [43] Il contemperamento delle due tendenze, ritenuto ottimale da Pareto, è proprio la coniugazione dell'istanza rivoluzionaria con l'istanza conservatrice.

La lezione paretiana feconderà non poco il terreno del nazionalismo e del sindacalismo nazionale, oltre che dello stesso fascismo. Nel paragone tra socialismo e fascismo, Pareto coglieva nel segno quando individuava la superiorità del primo nella maggiore coerenza dottrinaria, e del secondo nella maggiore capacità suscitatrice e fascinatrice grazie alla scoperta del «mito». [44]

Sulla scia di Pareto proseguirà la sua opera in Italia Roberto Michels, che più compiutamente svolgerà da un punto di vista politico l'idea di una rivoluzione restauratrice. Secondo Michels nella storia vi è una «rapida trasformazione di idee rivoluzionarie in idee conservatrici, non appena abbia loro sorriso il successo». [45] Per lo studioso tedesco trapiantato in Italia «la stessa teoria più sovvertitrice contiene in sé un nocci o-

lo conservatore. Non vi sono teorie statali distruggitrici soltanto, e l'anarchia considerata *sub specie aeternitatis* non può essere che un tramite tra due periodi conservatori. Negli stessi partiti politici detti rivoluzionari, all'aumento del numero degli aderenti e all'influenza politica tiene dietro, massime nella democrazia moderna, il sorgere di tendenze conservatrici». [46]

Allo stesso Michels si deve la distinzione tra rivoluzione «rivoluzionaria» e rivoluzione «reazionaria»: alla prima classe apparterrebbero le rivoluzioni del 1789 e del 1848, la Comune e la rivoluzione austriaca e tedesca del 1919, alla seconda classe il colpo di stato di Boulanger in Francia del 1889, il movimento hitleriano e la rivoluzione fascista.

La «rivoluzione conservatrice» diviene un movimento intellettuale nei primi anni del nostro secolo. Orbita intorno a quello che significativamente fu definito lo *Sturm und Drang* fiorentino, animato da Papini, Soffici e Prezzolini. «Leonardo», «La Voce» e «Lacerba» costituiscono, con differenti equazioni, la cifra di questa «rivoluzione conservatrice». «Lacerba» è forse la prima rivista culturale, scritta da «intellettuali» e artisti con un'ampia circolazione tra le masse e gli operai, e con tirature elevate, se rapportate all'epoca e al livello della rivista. Non a caso vi fu chi istituì una continuità tra «Lacerba» e «L'Ordine nuovo» di Gramsci. [47] «La Voce» divenne invece il crogiuolo di un'epoca, la matrice di energie intellettuali e civili, filosofiche e letterarie, che non mancheranno di riversarsi nella storia e nella politica attraverso l'interventismo e poi il fascismo (e l'antifascismo).

I vociani recheranno un'impronta indelebile all'elaborazione e alla rappresentazione della rivoluzione conservatrice italiana. Boine e Serra, Slataper e Jahier, e gli stessi Papini, Prezzolini e Soffici, disegneranno la figura dell'intellettuale «interventista», capace di riannodare i fili tra cultura e nazione, tra spiritualità del pensiero e azione «eroica», tra desiderio di rinnovamento radicale e volontà di grandi restaurazioni.

Se è vero che la rivoluzione conservatrice italiana comincia con il vocianesimo ad assumere la fisionomia



variegata ma corposa di un «filone» o una corrente, è anche vero che con il vocianesimo si palesa la dissociazione polemica tra due Italie. Con i vociani, l'ideologia italiana prende coscienza di rappresentare un'altra Italia, nuova e più antica, ma antitetica all'Italia «ufficiale», critica verso i suoi maggiori santuari, ribelle ad ogni moderatismo, accademismo o minimalismo. Il tratto distintivo della «rivoluzione conservatrice» vociana è creare una rivoluzione contro i rivoluzionari e una restaurazione contro i conservatori, all'insegna di un pragmatismo mistico e di un idealismo «militante».

La stessa tradizione nazionale e risorgimentale è talvolta sottoposta a dura critica, mentre se da un lato si delinea un nazionalismo culturale e politico *duro* e a tratti guerrafondaio, dall'altro lato si opera un processo di sprovincializzazione e di «snazionalizzazione» della cultura, immettendo pensatori e idee venuti da lontano.

Irrazionalismo europeo e misticismo, nietzscheanesimo e pragmatismo americano respirano nelle pagine vociane insieme alle correnti vive del pensiero italiano, a cominciare dal neoidealismo.

L'anarchismo trasgressivo e iconoclasta di Papini si assesterà poi in un realismo cattolico e reazionario; così come gli eroici furori prezzoliniani, transitati attraverso Machiavelli e Sant'Agostino, il pragmatismo «mistico» e l'idealismo, si riposeranno infine in un disincantato conservatorismo. Anche in Soffici il suo itinerario politico e artistico scorrerà tra *Marsia ed Apollo*, l'uno simboleggiante la smisuratezza eversiva, il futurismo rivoluzionario, e l'altro simboleggiante il ritorno all'ordine, alla misura, al realismo. Tuttavia è innegabile, al di là degli stessi percorsi esistenziali dei maggiori protagonisti del movimento fiorentino, che essi avevano seminato a piene mani nella storia intellettuale e civile d'Italia semi rivoluzionari e semi reazionari, facendo germogliare quella pianta che abbiamo definito appunto «la rivoluzione conservatrice».

In quel mondo toscano, altre figure proseguiranno il cammino di una rivoluzione conservatrice: da Maccari a Malaparte, i cui itinerari biografici si rivelano già paradigmatici per le loro oscillazioni tra fascismo intransigente e antifascismo, integralismo e anticonformismo,

spirito reazionario e poi adesione al comunismo. Malaparte, che fu l'uomo di punta di quell'eccitato ambiente toscano tra letteratura e politica, nel 1921, quando ancora si firmava Suckert, esigeva dal fascismo «una rivoluzione italiana, antimoderna, antieuropea... che deve restaurare l'Italia» «barbara» e «tradizionale». [48] Una rivoluzione restauratrice, sarà il sogno di tutto il mondo di «Strapaese», dei «Selvaggi», e dopo del «Bargello» e dell'«Universale».

E sarebbe tutta da scrivere la storia degli artisti operanti tra le due guerre, da Sironi a Boccioni, da Rosai a Carrà, animati anch'essi dall'idea di coniugare arte e politica, creazione e azione, avanguardia e tradizione, rivoluzione e restaurazione o «ritorno all'ordine». Tutta la stagione artistica di quegli anni è percorsa dall'idea di tradurre in arte, in simboli e in figure, attraverso una rivoluzione creativa, l'anima italiana, la sua tradizione e la sua creativa invenzione.

Più problematico è, invece, inserire il movimento futurista nell'alveo di una «rivoluzione conservatrice» e soprattutto nella linea di una «ideologia italiana». Troppo netti e marcati appaiono i suoi caratteri antitradizionali, il suo rifiuto di ogni eredità storica, il desiderio di novità e il rigetto di ogni passato, il culto della modernità e l'ottimismo progressista. Considerato in sé, come movimento artistico, si dovrebbe parlare, a rigore, di spirito eversivo allo stato puro. Ma se si pone mente alla vicenda biografica dei suoi protagonisti e se si considera l'approdo storico e politico a cui, complessivamente, perverranno i futuristi, si potrebbe invece riconoscere un itinerario rivoluzionario-conservatore. Né si dovrebbe dimenticare che molti «valori» futuristi non erano che la trasposizione moderna e la trasfigurazione artistica e creativa di antichi valori: il culto dell'eroismo e della guerra, il dominio del mito sull'economia, il forte aristocratismo, la stessa visione «estetica» della tecnologia contro la concezione utilitaristica della tecnologia fino a farne una specie di stilnovismo tecnologico che venera la Macchina al posto della Donna Ideale, e poi il desiderio di scatenare il caos quasi per ritornare a una purezza originaria, la presenza di uno spiritualismo «dinamico» che si oppone tanto allo spiritualismo «pedante e polveroso» di maniera, quanto ad ogni tipo di materialismo e di illuminismo, sono caratteri consistenti che configurano un «cuore antico» in un corpo giovane e giovanilista. Nel cosiddetto futurismo di «destra», si verifica più chiaramente l'accettazione del carattere rivoluzionario-conservatore del movimento. Come avviene, ad esempio, in un Bruno Corra per il quale «la mentalità futurista supera il contrasto tra il sovvertimento e la conservazione, in quanto si libera di continuo di uno slancio creativo». [49]



Con più lucidità, il «futurista» Bottai, nel 1921, coglieva nell'aria la svolta «restauratrice» affermando: «noi sentiamo che oggi la necessaria e salutare rivoluzione antitradizionale futurista sta per cessare, non già per ritornare, come vorrebbero alcuni, nella tradizione, ma per seguitare la tradizione». [50] La confluenza nel fascismo, pur permanendo alcune riserve «rivoluzionarie» (come lo «svaticanamento» e la «desabaudizzazione») conferma l'esito rivoluzionario-conservatore del futurismo, almeno sul piano storico-politico.

Anche il nazionalismo non può leggersi compiutamente se non si fa riferimento alle sue due anime e ai tentativi innumerevoli di conciliazione e di sintesi. Analisi unilaterali e non approfondite hanno collocato le vicende del nazionalismo nettamente a destra, fino a farne l'ala reazionaria della rivoluzione politica sfociata poi nel fascismo. In realtà non si può considerare il nazionalismo solo alla luce dei suoi esiti, prescindendo dalla sua nascita ideologica e storica e dalla sua complessa vicenda. Né si può dimenticare che l'accentuazione dei motivi «reazionari» avvenne anche come risultato, più che come causa, della scarsa penetrazione del nazionalismo nelle masse, nel «popolo». Lo stesso Corradini riconobbe la superiorità del fascismo nella sua maggiore capacità di mobilitazione delle masse. Anche Gioacchino Volpe, che pure propendeva per l'anima di «destra» del nazionalismo, riconobbe nello stesso nazionalismo la mediazione di esigenze conservatrici e rivoluzionarie. «Nessuna simpatia — scrisse Volpe scolpendo il ritratto del nazionalismo — per la propaganda rivoluzionaria e nessuna disposizione a deificare gli "immortali principi", ma neppure rinnegamento della

rivoluzione. Antidemocrazia, sì, ma contro la democrazia-partito-politico, non contro i lavoratori di qualsiasi genere: ché anzi taluni vagheggiavano la conciliazione piena del proletariato con lo Stato italiano, e che questo fosse cosa di tutti gli Italiani, non cittadella armata di classi e di gruppi; e vedevano con simpatia l'ascensione dei lavoratori, solo che non come "proletariato" di per sé stante ma come parte del popolo e della nazione italiana». Lo storico abruzzese poi aggiungeva: «Nella tradizione politica italiana dell'800, di Destra e anche di Sinistra, c'era abbastanza di che costruire, a suo momento, una dottrina nazionalistica». [51]

Se è vero che la «rivoluzione conservatrice» del nazionalismo porrà complessivamente l'accento più sull'elemento conservatore che su quello rivoluzionario, è altrettanto vero che affonda le sue radici in una ideologia «rivoluzionaria», legata alle rivoluzioni moderne, non priva di ascendenze giacobine (oltre che «restauratrici»).

Né va dimenticato che il nazionalismo conobbe al suo interno componenti rivoluzionarie che tendevano nel senso di un incontro con la democrazia o addirittura con il socialismo. Alla presenza nel Movimento Nazionalista dei Coppola, gli Ercole, i Federzoni, va aggiunta la presenza dei Sighele, dei Castellini e di coloro che in generale si posero i problemi della modernità. È notevole constatare in questi esponenti un recupero della tradizione rivoluzionaria e insieme un rifiuto del parlamentarismo; un'apertura verso un tipo di democrazia sociale e un rigetto della democrazia liberale; una stretta coniugazione del nazionale con il popolare.

Secondo Franco Gaeta l'operazione politica nazionalista ebbe il suo punto di forza nel consociare la destra politica ai fermenti irrazionalistici della gioventù: «Alla prima si prospetta il programma conservatore; alla seconda l'aspetto rivoluzionario della realizzazione dello stesso programma e il mito della nazione come incendiario incentivo a un'opera di sovversione». [52]

Già nel convegno fiorentino del 1910 Corradini, dopo aver aperto i lavori con una relazione sul socialismo in cui espressamente auspicava un «socialismo nazionale», chiudeva il congresso nazionalista sollecitando da un verso una rivoluzione interna all'Italia e dall'al-



tro un potenziamento verso l'esterno, per restaurare la dignità nazionale perduta. [53]

Alla vigilia della guerra mondiale, lo stesso Corradini scriveva: «Due grandiosi fatti nel mondo moderno volgarmente ritenuti tra loro contrari, sono invece molto simili e provengono dalla stessa causa. S'avversano anzi l'uno con l'altro, ma sono molto simili e provengono dalla stessa causa. Questi due grandiosi fatti sono il socialismo moderno e l'imperialismo moderno. Sono tanto simili, anzi sono tanto della stessa natura, che il nome dell'uno può bastare a denominare anche l'altro, poiché lo stesso socialismo è una forma di imperialismo; è un imperialismo di classe, mentre l'altro, quello propriamente detto, è oggi ciò che sempre fu, è l'imperialismo delle nazioni». [54]

Lo stesso Corradini, in pieno regime fascista, vedeva tra fascismo e socialismo «una continuazione storica», un superamento fascista del socialismo «che raccoglie i buoni frutti dell'opera socialista» ritenendo che tale opera, «secondo la sua propria legge, continua». [55]

Francesco Coppola all'indomani della marcia su Roma, scriveva su «Politica»: «Quella che si è compiuta in Italia è insieme una restaurazione ed una rivoluzione. Più esattamente è, nel tempo e nello spazio, una fase — la fase più nettamente individuata e concreta — di una più grande restaurazione e di una più grande rivoluzione». [56]

Il più solido «ideologo» nazionalista, Alfredo Rocco, non mancò di inserire nell'elaborazione teorica della ideologia nazionale e poi dello Stato, forti innesti «rivoluzionari» e sociali, che potessero dar vita a un regime autoritario di massa, fondato sulla integrazione nazionale. Si trattava di residui della giovanile esperienza «socialista» di Rocco, ma anche di originali sintesi tra letture «nazionalpopolari», orientamenti di tipo positivistico e un impianto solidamente spiritualistico e politicamente restauratore. Lo stesso Rocco dirà: «La meta di ogni rivoluzione è quella di creare dopo aver distrutto. Pari all'ape che muore generando, la rivoluzione come tale si estingue quando l'ordine nuovo è creato. In questo momento la rivoluzione diventa, mi si passi l'antitesi, conservatrice». [57]

Nel nazionalismo si verifica l'accettazione radicale

dell'idea rivoluzionaria; la vera discriminante rispetto al versante più «di sinistra» della ideologia italiana è che per i nazionalisti la rivoluzione è un «clima» da suscitare e un metodo da utilizzare ma non è una tensione da eternare, poiché una volta instaurato l'ordine nuovo, l'elemento rivoluzionario cede il posto a quello restauratore. Per gli altri, invece, la rivoluzione è una tensione ideale che permane e vivifica l'ordine nuovo anche quando esso è stato instaurato.

A questa seconda interpretazione, che troverà poi in Gentile e Spirito i maggiori teorici, sono più vicini i sindacalisti rivoluzionari. Il sindacalismo rivoluzionario è un tentativo di inveramento irrazionalistico del socialismo: il recupero della dimensione volontaristica ed elitistica, la scoperta che è il mito ad animare i popoli e a suscitare le rivoluzioni, l'esigenza di richiamare archetipi eroici e tradizioni storiche alla stessa rivoluzione, la ricerca di più forti solidarietà tra le masse, individuate poi nel segno della nazione, conducono il sindacalismo rivoluzionario a coniugare il suo intrinseco carattere «rivoluzionario» con elementi di tipo «conservatore». Orano e Leone, Corridoni e Labriola, Lanzillo e De Ambris, Olivetti e Panunzio approderanno, pur con differenti accentuazioni e con diversi itinerari personali, alla separazione del nocciolo rivoluzionario e popolare dagli elementi materialistici e deterministici che lo avevano custodito nella tradizione socialista.

L'interventismo diventerà per loro il nodo cruciale in cui le istanze rivoluzionarie si incontreranno con quelle tese a ri-scoprire la nazione, e il suo retaggio, la sua memoria storica, il suo patrimonio ideale.

La forte tensione innovatrice e modernizzatrice convive con il dichiarato disincanto verso quelle che Sorel, loro maestro, aveva definito «le illusioni del progresso». [58] Modernizzazione senza progressismo, socialismo senza materialismo, volontarismo senza razionalismo, populismo senza egualitarismo, sono i tratti salienti della rivoluzione conservatrice del sindacalismo. Tratti che la allontanano dal marxismo avvicinandola, anzi inserendola nella ideologia italiana, seppure nel suo versante più dinamico.

Agostino Lanzillo, ne *La disfatta del socialismo*, compone il progetto di una sintesi tra sindacalismo e nazio-



nalismo ricostruendo in un affresco sintetico e sinergico le varie componenti di questa nascente «ideologia italiana», attraverso la «complessa e unitaria visione del secolo XX con il nazionalismo di Maurras, la *ripresa* religiosa, in Francia, il ritorno di Vico e di Proudhon, la filosofia di Bergson e di James, la sociologia di Pareto, con tutte le manifestazioni di rinascenza dello spirito e di valorizzazione della volontà di cui questi anni sono protagonisti». [59]

Anche De Ambris, soprattutto dalle colonne de «Il Rinnovamento», pone l'esigenza di una rivoluzione «non puramente distruttiva» [60] come è invece il bolscevismo; una rivoluzione capace di demolire e di conservare. Giustamente Emilio Gentile individua in De Ambris, e in Lanzillo, i precursori di quella «ideologia della terza via» [61] che sarà elemento costante della rivoluzione conservatrice.

Ma già nel 1906 Angelo O. Olivetti scriveva: «La rivoluzione intesa in senso lato è un meraviglioso fenomeno di conservazione. Distrugge le forme, ma salva la vita. E dalle putrefazioni pullulano vite nuove: la rivoluzione è il colpo di sferza che la storia amministra all'umanità infingarda quando s'attarda nel suo cammino». [62] Ripercorrendo diciotto anni dopo il progetto sindacalista di una «trasformazione organica della società» lo stesso Olivetti scriverà: «Questa concezione doveva apparire così intieramente nuova, così veramente conservativa di quel che vale conservare nella società presente, e così profondamente rivoluzionaria insieme che venne accolta con un senso di sbigottimento e rimase lungamente incompresa». [63]

Ma è soprattutto in Sergio Panunzio che matura la consapevolezza di una rivoluzione conservatrice. A lui si deve anche la definizione del fascismo come fenomeno di «rivoluzione conservatrice».

Già nel 1919 Panunzio utilizzava in un articolo apparso sulla rivista «Il Rinnovamento» il concetto di «conservazione rivoluzionaria» che a suo dire segnava il recupero della «eredità storica» agli ideali della rivoluzione. La storia, secondo Panunzio, va concepita come eliminazione selettiva di elementi «morti ed inutili» e come conservazione, «fissazione e consolidamento di elementi vivi». [64] Questa esigenza di sintesi era già col-

ta nel suo volume *Il concetto di guerra giusta* del 1917. Riprendendo questa analisi Panunzio scriveva nel 1921 sulla necessità di sintetizzare «la rivoluzione con la conservazione, la storia non essendo in realtà che una grande e perenne conservazione rivoluzionaria». [65]

Più tardi egli individuerà nel fascismo i tratti di una «conservazione rivoluzionaria» nel saggio su *Lo Stato Fascista*. [66]

E nel *Sentimento dello Stato*, quattro anni dopo scriverà: «Il fascismo è un fenomeno storico di "conservazione rivoluzionaria". Si spezza l'unità del fascismo se si tien conto del primo o del secondo aspetto soltanto, separatamente presi». [67] Egli coglieva l'elemento restauratore del fascismo nel ripristino dell'autorità, e l'elemento rivoluzionario nell'immissione politica delle masse e nel potenziamento delle componenti sociali. «Restaurazione da una parte dell'ordine politico, instaurazione dall'altro dell'ordine sociale»: [68] per Panunzio il fascismo appariva dunque politicamente restauratore e socialmente rivoluzionario.

Oltre a Panunzio buona parte dei «politologi» italiani tra le due guerre si riconosceranno nel solco della «rivoluzione conservatrice». Curcio e Cantimori, Costamagna e Perticone, Pagliaro e Valitutti, possono a buon diritto essere inseriti in questo filone che ripensa la rivoluzione fascista nella duplice chiave di una rivoluzione-restaurazione, collocandola da un verso nella storia italiana e nelle eredità del Risorgimento, e dall'altro verso paragonandola con gli analoghi movimenti europei e con le correnti intellettuali e ideologiche della Germania. È negli anni Trenta che la politologia italiana scopre Schmitt, la *konservative Revolution* tedesca e si imbatte nel tentativo di mediare modernità e classicità della politica. Grande «mediatore» è Roberto Michels, ma notevoli contributi per la conoscenza e la diffusione del pensiero politico tedesco giungono soprattutto da Delio Cantimori, già formatosi alla scuola del neoidealismo, ma poi approdato a un suo personale esito, dopo un ricco itinerario di studi filosofici, storici e politici, nel quale sono forti le suggestioni della *konservative Revolution*.

Attraverso saggi, articoli sulla rivista di «Studi germanici», vari contributi e traduzioni, nonché l'apporto



dato al *Dizionario di politica*, che è il monumento più importante lasciato dalla «scuola» politologica italiana,[69] Cantimori legge criticamente Moeller van den Bruck e Schmitt, Jünger e in generale il filone culturale di Weimar. [70]

Con Cantimori la rivoluzione conservatrice italiana si alimenta di consonanze europee, si apre a orizzonti più vasti che in certo modo emancipano il pensiero politico dal suo legame storico e ideale con il Risorgimento. Lo stesso Cantimori diverrà poi comunista; ma significativamente sarà proprio lui a tenere a battesimo la monumentale opera di De Felice su Mussolini, scrivendone la prefazione e facendosi pure mallevadore, recando il suo contributo non secondario nell'impostazione di quelle linee che daranno una svolta decisiva agli studi storiografici sul fascismo. [71]

Un'elaborazione politologica e giuridica di alto livello della «rivoluzione conservatrice» la si deve a Carlo Costamagna. La sua opera, attraverso i suoi libri e la sua rivista, «Lo Stato», recò un contributo notevole alla comprensione del fascismo come rivoluzione restauratrice. Nella sua ponderosa *Dottrina del fascismo* Costamagna sostenne che «le rivoluzioni nazionali e popolari... delle quali il fascismo ha avuto l'iniziativa, restituendo all'Italia il compito foriero della civiltà europea, esprimono il ricorso degli istinti di conservazione degli aggregati umani alle forze elementari di coesione, di disciplina, di virilità e di competitività». [72] La rivoluzione fascista, per Costamagna, sarebbe tesa a «recuperare consapevolmente il proprio passato». «Nessuna rivoluzione — sostenne il politologo ligure — per profonda che sia, può annullare tutto ciò che il tempo e il sangue hanno inserito nella struttura di un determinato popolo». [73] L'idea di una rivoluzione che non nega il passato né le radici di un popolo, sarà il filo conduttore del pensiero di Costamagna, anche nel secondo dopoguerra.

Nel solco di un recupero dei valori risorgimentali si colloca il pensiero politico di Carlo Curcio. Due linee sembrano emergere, opponendosi e integrandosi, dal fondo della rivoluzione conservatrice italiana: da un verso l'allargamento orizzontale e la dilatazione spaziale della rivoluzione conservatrice (operata, ad esempio, da

Cantimori) soprattutto in direzione tedesca e francese; dall'altro verso l'allungamento «verticale» verso la storia italiana e la dilatazione temporale della rivoluzione conservatrice compiuto tra gli altri da Curcio, che ricompone la linea di una tradizione nazionale.

Ricorrono in Curcio le principali coordinate che individuano l'ideologia italiana: «Mentre in Francia — scrive Curcio riferendosi all'eredità risorgimentale raccolta dal fascismo — la rivoluzione si appellava ad una rottura da compiere nella storia totale... in Italia, invece, la rivoluzione si appella alla stessa storia nazionale; vuole segnare, sì, qualcosa di radicalmente nuovo; ma che sia tale solo nei riguardi del presente, che, cioè, si rifaccia alla tradizione nazionale, piena di luce e di bellezza, onde il nuovo assetto risulti nuovo, ma secondo quella tradizione ideale, quello spirito nazionale». [74]

Curcio distingue, sulla scia di Paolo Boetti, un moderato piemontese del secolo scorso, tra *rivoluzione dei mezzi* e *rivoluzione dei fini*, riconoscendo l'esigenza di una rivoluzione che sia al contempo anche una reazione. In questo «recupero» della tradizione nazionale, il *fascista* Curcio non lasciava fuori il socialismo. A suo dire «il socialismo raccoglieva, sia pure da un punto di vista pessimista, integralmente l'eredità del Risorgimento». [75] Rivoluzione conservatrice per Curcio avrebbe voluto dire, quindi, conglobare anche le istanze del socialismo per edificare una compiuta linea nazionale.

Alle pagine dello «Stato» apportò il suo notevole contributo Julius Evola (su cui ci soffermeremo in seguito), che nel secondo dopoguerra diventerà il principale teorico di una «rivoluzione conservatrice» in un contesto di valori «di destra».

Già negli anni Trenta Evola rimarcò il suo polemico distacco da ogni linea di pensiero «nazionale», traendo le sue idee e i suoi riferimenti da un verso dalla tradizione classica, romana e medievale fino al mito dell'*Imperium*; e dall'altro verso aprendosi alle correnti del pensiero europeo e, in particolare, mitteleuropeo. In Evola, infatti, l'idea di una «rivoluzione conservatrice» assume una prospettiva europea, non nazionalistica. Oltre i suoi scritti, ne è fervida testimonianza la pagina speciale di «Regime fascista» curata da Evola, in cui chiamò a collaborare alcuni tra i più autorevoli esponenti della rivoluzione conservatrice europea e del tradizionalismo. [76]



Evola cercò tuttavia di disegnare il mito politico italiano, distinguendolo da quello germanico, accentuandone i caratteri «romani». E la stessa teorizzazione evoliana della razza si distinse per il suo carattere «spiritualistico» dall'elaborazione tedesca all'insegna di un razzismo biologico. In questo senso, anche Evola cercò di tratteggiare una peculiare fisionomia della «riduzione conservatrice» aderente alla tradizione italiana. [77]

Evola è stato affiancato da molti studiosi, a cominciare da De Felice, a Spengler. L'opera spengleriana ebbe in effetti la sua influenza su Evola, anche se meno decisiva di quel che generalmente si crede. Ma il pensatore tedesco fu importante per Evola, a causa di altre circostanze. Fu proprio l'interesse verso Spengler ad avvicinare Evola a Mussolini. Il capo del fascismo, che scrisse la prefazione all'edizione italiana di *Anni Decisivi*, fu «introdotto» alla conoscenza di Spengler da Evola e da Beonio Brocchieri.

In Italia, l'interesse per Spengler negli anni Trenta crebbe notevolmente. A Spengler dedicò un importante libro Lorenzo Giusso (autore anche di una significativa lettura di Nietzsche e di Dilthey) [78] che tratteggiò alcuni lineamenti della rivoluzione conservatrice in Europa. Ma si deve, prima di tutti, ad Adriano Tilgher la conoscenza in Italia di Spengler, grazie soprattutto alla sua antologia sui relativisti contemporanei. [79] Tilgher può anzi considerarsi lo «Spengler italiano». Molte sono le assonanze tra il pensatore italiano e l'autore del *Tramonto dell'Occidente*: dal relativismo storico-filosofico all'analisi comparata di cultura e avvenimenti, arte e civiltà, dal senso della decadenza alla categoria «faustiana». Tilgher, anzi, rivendicò la priorità cronologica, e comunque l'autonomia, del suo pensiero rispetto a quello spengleriano. [80]

Nella sua opera sulla *Crisi mondiale* del 1921 aveva rivelato il carattere «faustiano» della civiltà moderna e capitalistica ma aveva concepito il faustismo nella sua logica negativa, come una energia creatrice destinata però a distruggere e a distruggersi. [81] E in questo pessimismo, che aleggiava soprattutto nella sua idea di una *Finis Europae*, Tilgher rovesciava il progressismo «fau-

stiano» in una sorta di «involuzionismo» o di accelerazione della decadenza. Si pensi allo sviluppo mostruoso della civiltà capitalistica che conduce al livellamento della qualità e alla ripetitività: erano i segnali per Tilgher di una regressione, più che di un progresso. Secondo Tilgher la «relatività» era l'esito ineludibile della crisi mondiale. E la «relatività» innescava, a suo dire, una situazione «tremendamente rivoluzionaria». È singolare notare in Tilgher l'accettazione del rivoluzionarismo, del relativismo e della modernità in un quadro antiprogressista e antistoricista. La distinzione tra modernità e progresso è anzi una costante del suo pensiero che appare anche nelle sue ultime opere (si pensi alla *Filosofia di Leopardi*). [82] In questa importante distinzione vi è senza dubbio uno dei peculiari caratteri dell'ideologia italiana. Lo stesso relativismo, tradotto sul terreno storico-politico si apriva anche a esiti di tipo antiprogressista. Non a caso, il relativismo tilgheriano offrì a Mussolini una utile base «teorica» per giustificare il suo passaggio e la sua sintesi di «destra e sinistra». Fu proprio accogliendo la definizione tilgheriana del fascismo come relativismo, che Mussolini dichiarò di «voler mandare in frantumi le categorie tradizionali e di dirci di volta in volta aristocratici e democratici, rivoluzionari e reazionari». [83]

Lo stesso Tilgher nel suo *Diario* ricorderà che «i principi politici hanno natura dialettica. Lasciati a se stessi, liberi di svilupparsi fino in fondo, trapassano nel contrario di se stessi». [84]

Se teoricamente Tilgher vedeva la politica nell'incontro o nel reciproco travasarsi degli opposti, fino a configurare una sua teoria della «rivoluzione conservatrice», sul piano storico il pensatore individuava nella vicenda italiana la compresenza di due anime.

Opponendosi alla concezione storica di Croce, Tilgher riteneva che la storia d'Italia avesse «non un'anima interiormente coerente, armonica, di un sol getto abitata nel petto dell'Italia nuova venuta al mondo nel 1860; ma, come a Faust, due anime, di cui una guardava alla terra e alle sue realtà e l'altra inseguiva sogni di cielo e d'infinito, un'anima classica e un'anima romantica, un'anima antica ed un'anima moderna, un'anima apollinea e un'anima dionisiaca, un'anima empirica ed un'anima trascendentale, un'anima limpida e superficiale e un'anima torbida e agitata ma profonda; le due anime che alla Terza Italia legarono i genitori dalle nozze dei quali essa era nata, la Monarchia sabauda e la Rivoluzione, il vecchio e il nuovo mondo, le vecchie e le nuove leve che intorno alla Monarchia e alla Rivoluzione si aggruppavano». [85] Questa seconda anima, moderna e romantica, egli identificò positivamente nel fascismo, dal quale in un secondo tempo si allontanò, fino ad assumere posizioni antifasciste. A differenza di Spengler, in Tilgher era netto il rifiuto del cesarismo, nella specie della «statolatria». Già nella sua *Crisi mondiale* aveva infatti individuato nel capitalismo e nella statolatria i due mali maggiori della contemporaneità. E se la seconda negazione gli impediva di riconoscersi nel fascismo o di approdare al comunismo sovietico, la prima negazione lo poneva in un orizzonte lontano dalla «civiltà liberale». Da qui il suo isolamento che corrisponde perfettamente alla sua posizione filosofica di pensatore irregolare. Cionondimeno egli appare come uno dei teorici più originali della «rivoluzione conservatrice» italiana.

Giuseppe Rensi rappresenta la coscienza critica dell'ideologia italiana, almeno nella prima metà del secolo. Scettico e «mistico», egli è una figura isolata nella cultura italiana, un bastian contrario che ha scontato opposte emarginazioni; pur tuttavia, da isolato, egli ha ripercorso in negativo i tratti salienti dell'ideologia italiana, fino a dare una giustificazione dal punto di vista «scettico» di quella linea a cui altri avevano dato una chiave «idealistica» o variamente «spiritualistica».

Già socialista, divenuto poi fascista e ideologo di «Gerarchia» e del «Popolo d'Italia», indi passato all'antifascismo dopo il consolidamento del regime fascista, Rensi accoglie in sé, dando una legittimazione teorica, le contraddizioni e le oscillazioni dell'ideologia italiana, i passaggi da sinistra a destra, dalla rivoluzione alla conservazione, senza transitare per il moderatismo, né accomodarsi in un progressismo riformista. Una delle sue opere politiche più importanti, *I Principi di politica impopolare*, reca la dedica a Filippo Turati, ma i pensieri che vi sono esposti potrebbero figurare in un testo reazionario. La sua influenza su Mussolini, nei tempi deci-

sivi in cui il fascismo era alle soglie del potere, fu notevole ma ad esso seguì il passaggio all'antifascismo, accentuato proprio negli anni del consenso.

Nel programma per la rivista «Caenobium», nel 1906, Rensi scriveva: «Noi possiamo comprendere e, quasi diremmo, accogliere nel più intimo del nostro spirito le ipotesi, le tendenze, le soluzioni più opposte...». [86]

Egli rivendicava un'*anima multipla* che lo induceva con pari convinzione ad aderire a progetti rivoluzionari e a disegni restauratori, a scendere nella mischia con ardore di polemista e ad allontanarsi con disincantata indifferenza. Dal pensiero di Rensi, notava Michele F. Sciacca, è possibile dedurre tanto l'anticonformismo estremo, giacché se ogni ideale decade per il fatto che si realizza bisogna mettersi contro qualsiasi posizione consolidata; quanto il conservatorismo estremo, giacché se tutto ciò che si realizza è decadenza dell'ideale, non val la pena affannarsi a cambiare le cose. [87]

Anticonformismo estremo e conservatorismo estremo sono esiti altrettanto legittimi del suo scetticismo.

Nel 1919 Rensi pubblicava uno scritto polemicamente intitolato «Considerazioni reazionarie» nel quale scriveva che «avremmo avuto il diritto di intitolarle anche "considerazioni rivoluzionarie" perché "cosa essenzialmente rivoluzionaria è affermare il principio contrario a quello imperante"». [88] Il passaggio tra rivoluzione e reazione, l'intercomunicabilità e la possibilità di coniugare entrambe le posizioni, diveniva per Mussolini e per il fascismo la legittimazione teorica della propria sintesi e del proprio passaggio dal socialismo alla «destra».

La collaborazione di Rensi a «Gerarchia» fu proficua in questo senso. E nello stesso Mussolini si nota più volte la traduzione politica dei principi rensiani; così come egli stesso aveva pubblicamente aderito alla interpretazione relativistica e pirandelliana del fascismo che ne aveva dato Adriano Tilgher. Il fascismo come ventaglio di potenzialità e di possibilità, come apertura agli opposti, costituiva per Mussolini e per un movimento ancor giovane e un «regime» allo stato nascente, una utile giustificazione.

La base filosofica su cui Rensi fondava la duplice legittimazione di posizioni rivoluzionarie e di posizioni conservatrici era tratta dallo scetticismo, interpretato



però in una chiave insolita e venato di un misticismo che sarà un carattere costante in tutta l'opera di Rensi, non a caso definito «scettico credente».

Nel suo saggio sulla «filosofia dell'autorità», Rensi derivava originalmente l'autorità non da un fondamento metafisico, né da una ragione utilitaristica o da una scelta convenzionale, ma proprio dalla mancanza di una verità vera e universalmente «utile».

Egli scrive: «Lo scetticismo non è, come pare a Giuseppe Ferrari, "la filosofia della rivoluzione" ma piuttosto "la filosofia della conservazione", sebbene conservazione di qualunque ordine e introduzione di qualunque autorità anche dell'ordine e dell'autorità della dittatura proletaria». [89] Secondo Rensi è la convinzione razionalistica di poter scorgere la «verità» a disgregare le società.

Ognuno crede di vedere la verità e cerca di imporla agli altri. Da qui l'arbitrio e la sopraffazione. Lo scetticismo, invece, professando che non vi è verità, si attiene all'autorità costituita. Dietro il paradosso, vi è un grande rigore e un lucido realismo: Rensi vede l'Autorità nella sua nudità, e si accorge che essa può sussistere solo se si accetta il suo fondamento extra-razionale. Lo scetticismo si incontra con il legittimismo, eccetto che nel *fundamentum inconcussum veritatis*: la sua posizione è esattamente speculare e parallela a quella di un de Maistre. L'autorità è indiscutibile perché alle sue origini c'è un fondamento che trascende la ragione: un fondamento che potrebbe dirsi l'Inconoscibile, e che per de Maistre è Dio, e per Rensi il Nulla. Non diverso potrebbe dirsi il fondamento del decisionismo moderno. «Può essere seducente e doveroso — conclude Rensi — insorgere contro l'autorità e il conformismo, quando il loro impero è esteso, formidabile e potente su tutte le sfere della vita politica, economica, religiosa, scientifica, morale dell'individuo, e combattendoli, riuscire a sottrarre ad essi, e a rimettere alla libertà di questo, almeno un qualche margine di essa vita. Ma nel momento presente, in cui nel campo politico ed economico, come in quello spirituale, il bisogno più profondo e la sete più viva è bisogno e sete d'autorità, quale essa sia, non sembrerà incongruo e inopportuno il presentare una filosofia dell'autorità, e, annientato il falso artifi-

cio razionalistico dell'identità di legge e libertà, mettere in luce le vecchie solide basi irrazionaliste della forza, della guerra, della rivoluzione, dell'imposizione, del mero imperio, sulle quali soltanto si è sempre constatato che un'autorità, la quale non volatilizzi nel libito di quelli su cui deve esercitarsi può essere assisa». [90] Le riflessioni rensiane furono pubblicate nel 1920 e costituiscono forse il più lucido, e impietoso, tentativo di giustificare filosoficamente l'esigenza di autorità che il fascismo si trovò a interpretare. Ma, allo stesso tempo, in un periodo di dominio autoritario e di esigenza libertaria, le stesse riflessioni divengono, con la stessa lucida e impietosa lucidità, il supporto per una «filosofia della rivoluzione».

Il tentativo più autorevole di edificare una ideologia italiana che confluisce in una rivoluzione conservatrice è senza dubbio quello gentiliano. In Gentile è costante l'esigenza di ritrovare una linea unitaria e coerente alla filosofia italiana che non si riannodi solo al pensiero risorgimentale, che pure resta per Gentile uno dei momenti più alti della tradizione italiana; ma che spazi nei secoli risalendo indietro a Vico, a Machiavelli e a Dante. Prima di essere una teoria politica, in Gentile, il progetto totalitario è un disegno storico: in questa linea Gentile riannoda realisti e utopisti, spiritualisti e scettici, cattolici e laici ed eretici. E nella più recente storia, Gentile raccoglie le eredità del liberalismo e quelle del socialismo, raramente respingendo contributi ed apporti. Nel 1920, quando egli ancora si definisce liberale, e quando *già* il socialismo accentua la sua linea antinazionale Gentile vede nel socialismo «una forza vitale, sana e salutare della vita politica italiana». [91]
E a lui coerentemente si rifarà molti anni dopo Ugo Spirito quando nel corporativismo risolverà lo stesso comunismo. Tutta l'opera gentiliana è percorsa da questo tentativo di sintesi e da questo progetto di confluenza nell'Attualismo di tutte le idee, i movimenti e le correnti che hanno segnato il cammino della storia italiana e del pensiero italiano. Alla restaurazione di questa tradizione nazionale si accompagnava costantemente in Gentile l'idea di un radicale rinnovamento della vita



politica e civile del paese: suscitare una coscienza nazionale era per Gentile risvegliare la «memoria delle origini» e nello stesso tempo creare l'italiano nuovo. Gentile è forse il primo filosofo a radicalizzare nello stesso tempo l'idea di autorità e l'idea di rivoluzione. In questo senso il suo incontro con il fascismo era inevitabile. Il suo storicismo, la sua filosofia dell'Atto, non poteva non incontrarsi con quel che la storia allora indicava come *l'Atto politico* emergente.
In fondo le ragioni che avvicinarono Gentile al fascismo furono le stesse che allontanarono Rensi. L'affermarsi del fascismo e il suo farsi realtà nazionale era per Gentile la prova della sua positività. Proprio l'affermazione storica del fascismo, il suo farsi *atto* costituivano invece, per Rensi, motivi sufficienti per rifiutare il fascismo: il successo storico del fascismo era per lui la prova del suo scadimento. Un platonismo rovesciato, un idealismo negativo quello di Rensi, che può definirsi un *inattualista*. Un idealismo positivo era invece l'attualismo *gentiliano*, una filosofia dell'identità tra ideale e reale, tra filosofia e storia.
Sul pensiero gentiliano e sul suo travaglio nel periodo fascista ci soffermeremo in seguito; ma l'itinerario dei gentiliani segue fedelmente il cammino circolare di una *rivoluzione che si fa restaurazione* e *di una restaurazione intesa come rivoluzione permanente*. Coerenti saranno quei gentiliani che, alla ricerca di una tradizione nazionale, si imbatteranno infine nel cattolicesimo e ad esso aderiranno via via assopendo le istanze rivoluzionarie: tale sarà il caso di alcuni fra i migliori allievi di Gentile.
Con analoga coerenza altri seguaci del pensiero di Gentile percorreranno fino in fondo la via della Rivoluzione: e nella loro strada si disancoreranno da buona parte della tradizione italiana per incontrarsi con il problematicismo e con lo scientismo, con il comunismo e con l'internazionalismo. Tale sarà l'itinerario di Ugo Spirito che pure era animato dall'idea di una rivoluzione conservatrice. [92] Riprendendo la lezione gentiliana, Spirito si era posto alla ricerca di una via nazionale alla rivoluzione e aveva cercato di individuare i tratti di una «ideologia italiana» nel corporativismo, che egli concepiva come *sintesi del liberalismo assoluto e del so-*

*cialismo assoluto*. Nel tentativo di inverare la rivoluzione, Spirito inficiava la tradizione, ovvero si poneva al di fuori delle sue coordinate, nel suo progetto rivoluzionario assumeva centralità il lavoro, il dominio dell'economia, la gestione della produzione. E fatalmente si adombrava il fondamento spiritualistico e «religioso» che animava Gentile, cadeva in secondo piano il carattere umanistico, nazionale e culturale della tradizione italiana, e lo stesso piano etico diveniva subalterno e in un certo senso «derivato» da quello economico e tecnico.

La lezione gentiliana si era rivelata fruttuosa, dal punto di vista ideologico e politico, in un Bottai.

Egli aveva colto nell'idealismo, sin dal 1921, il *mediatore* culturale per inserire il fascismo nella tradizione italiana e quindi per «radicare» il fascismo nel tessuto nazionale, per incardinarlo nella «ideologia italiana», rendendolo così un fenomeno non passeggero né marginale o di «pura opposizione». [93]

L'idealismo era in effetti una delle possibili chiavi d'accesso del fascismo all'ideologia italiana (allora, anzi era la più forte) e questo comprese lo stesso Mussolini. Grazie a quella intuizione, Bottai cercò realmente di realizzare quella «rivoluzione conservatrice» che potesse al suo interno contemperare il massimo di tensione innovatrice e di mobilitazione popolare con il massimo di recupero della tradizione, cercando anche di porre le basi per uno Stato il più possibile totalitario nella sua vocazione alla sintesi, e il più possibile «libertario» nella sua disponibilità alla critica, intesa come esercizio per una rivoluzione permanente.

Bottai pervenne così a quella formulazione di «uno Stato di destra con una struttura economica e sociale di sinistra». Per Bottai «la validità storica del fascismo risiede nell'opporre a un socialismo germogliato da una filosofia materialista, un socialismo scaturito da una filosofia spiritualista». [94]

Il tentativo di annodare l'idealismo al fascismo trovò anche in Camillo Pellizzi uno dei più convinti e qualificati assertori. Pellizzi, tuttavia, tende più a rimarcare le analogie «ideali» che a sottolineare le valenze «storiche» di questo incontro; nell'idealismo egli non legge la filosofia dell'identità nazionale, nel duplice senso di radicamento nella linea di pensiero italiana e di



integrazione popolare. Egli tende piuttosto a scorgere nell'idealismo i tratti di uno spiritualismo «laico», fondamentalmente aristocratico, con «un senso nettamente dinamico dello Stato e in senso tradizionalistico e gerarchico della società».

Pellizzi distingue il fascismo dal nazionalismo per la sua apertura rivoluzionaria: il nazionalismo per Pellizzi avrebbe una natura «mimetica», cioè omogenea al passato, il fascismo avrebbe invece un carattere «metessico» e quindi più dinamico. Secondo il sociologo il fascismo avrebbe dovuto ancorarsi alla tradizione ma proiettandosi nel futuro. La cerniera tra le due sponde era rintracciata da Pellizzi nel *mito*, che da un verso è inteso come retaggio, archetipo, struttura che trasmette i valori, e dall'altro verso è concepito come strumento creativo, come motore ideale della politica e di quella che oggi si definirebbe la progettualità. [95]

Anche il filosofo Francesco Orestano si pose nella linea della rivoluzione conservatrice, fino a concepire il fascismo come sintesi tra rivoluzione e tradizione, nel segno di un realismo spiritualistico. [96]

La concezione del fascismo come di una «rivoluzione reazionaria», con una netta accentuazione del carattere reazionario, è in Fani Ciotti (più noto come Volt), monarchico di formazione paretiana. [97] Alla destra della rivoluzione conservatrice si colloca pure un Massimo Rocca, proveniente da esperienze anarchiche e di sindacalista rivoluzionario, e approdato, dopo l'esperienza fascista, all'antifascismo. [98]

L'idea di una rivoluzione conservatrice, con differenti accentuazioni, si ritrova in tutto l'universo giovanile che permea e attraversa il fascismo. Un brulicante scenario costellato di riviste e rivistine tese a professare, e in molti casi a inseguire, l'idea di una più radicale rivoluzione coniugata al recupero di una più integralistica tradizione: è la tesi, tra gli altri, di Niccolò Giani. [99]

In realtà, l'orbita dell'ideologia italiana non si spezza, né devia nettamente il suo corso nel periodo fascista. Ma continua a procedere con i suoi caratteri salienti. Quel che muta, e radicalmente, è il tipo di rappresentazione, il livello e la tensione ideale. In questo senso il fascismo appare non una crociana parentesi incisa nella storia d'Italia ma una creazione lungamente in-

cubata dalla cultura e dalla storia italiana che si integra, con una sua originale fisionomia, nell'alveo dell'ideologia italiana. Mutano i personaggi e i livelli di interpretazione, anche perché muta lo scenario storico e sociale, tra grandi mobilitazioni e nuovi strumenti della modernità, immani conflitti e nuovi soggetti storici e ideologici. Ma il filo rosso è proprio l'ideologia italiana e si ritrova nell'idea di una rivoluzione conservatrice.

**NOTE**

1. T. Rossi Doria, *Socialismo patriottico*, Milano 1912.
2. Cfr. il dibattito in «Avanguardia socialista» alla fine del secolo scorso che coinvolse Mussolini, Pareto, Sorel, Labriola, Orano, Croce e Panunzio.
3. Z. Sternhell, *Ni droite, ni gauche*, Paris 1983 (tr. it., *Né destra, né sinistra*, Napoli 1982).
4. F. Papafava, *Dieci anni di vita italiana*, II, p. 468, Bari 1905.
5. A. Oriani, *La lotta politica in Italia*, Torino 1982.
6. G. Volpe, *L'Italia in cammino*, uscita nel 1927 (ediz. consultata: Roma 1973).
7. G. Volpe, cfr. *Storia del Movimento fascista del 1934* in *Scritti sul fascismo*, vol. 2, Roma 1976.
8. G. Volpe, *Storia d'Italia*, Roma 1968-70, 2 voll. (prima edizione 1932).
9. G. Volpe, *L'Italia in cammino*, cit., pp. 91-96 e 116-24.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*.
13. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Pisa 1899 (ultima ed. Firenze 1974).
14. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1897.
15. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 162.
16. *Ibidem*, p. 163.
17. Si veda la parte relativa alla «Filosofia della Prassi» in *La filosofia di Marx*, cit.
18. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 120.
19. V. Pareto, *I sistemi socialisti*, prima edizione (francese) 1902 (ed. consultata: Torino 1951).
20. *Ibidem*, p. 513.
21. G. D'Annunzio in U. Ojetti, *Alla scoperta dei letterati*, pp. 359-60, Milano 1895.
22. G. D'Annunzio, «Il Discorso della siepe», Pescara, 22 agosto 1897, cfr. il resoconto che ne fece Hugo von Hofmannsthal in *Saggi Italiani*, pp. 72-79, Milano 1983.
23. W. Cesarini Sforza, *Socialismo giobertiano*. Sull'interpretazione socialista di Gioberti cfr. Daniele Mattalia nella «Nuova Italia» del 20 novembre 1931, poi ripreso da Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 219. Recentemente cfr. E. Landolfi, *Gramsci e Gioberti, Socialismo e nazione*, Roma 1985. Di Landolfi e F. D'Asaro cfr., *Socialismo e nazione*, Roma 1985.
24. V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, p. 55, Milano 1966 (1806). La prima frase di Cuoco è diretta a Vincenzo Russo (cfr. p. 229, in appendice al *Saggio*).
25. *Ibidem*, p. 75.
26. *Ibidem*, pp. 126-27.
27. F. De Sanctis, *Zola e l'Assommoir*, p. 84, cit., in S. Panunzio, *Diritto, forza e violenza*, p. 62, Bologna 1921.



29. A. Oriani, *La rivolta ideale*, p. 159, Bologna 1908.
30. *Ibidem*, p. 62.
31. *Ibidem*, pp. 159-160.
32. A. Asor Rosa, *Scrittori e Popolo*, Roma 1965, cfr. *La cultura* in *Storia d'Italia*, vol. IV, Torino 1975.
33. Giovanni Tonelli, fondò la «Rivolta Ideale» a Roma l'11 aprile del 1946. Nel 1948 pubblicò il programma «Il MSI agli italiani». Alla «Rivolta ideale» collaborarono, tra gli altri, Carlo Costamagna e Gioacchino Volpe.
34. G. Galli, *La destra in Italia* (2ª ed. ampliata), pp. 75-76, Milano 1983.
35. F. Crispi, discorso pronunciato alla Camera dei Deputati il 28 giugno 1863 in *Discorsi parlamentari*, vol. I, Roma 1915, p. 342.
36. F. Crispi, discorso del 20 febbraio 1984, in *Discorsi parlamentari*, vol. II, cit., p. 675.
37. F. Crispi, in *Pensieri e Profezie*, p. 130, Roma 1980. La citazione risale al 1886.
38. A. Gramsci, *Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 219.
39. G. Pascoli, «La grande proletaria si è mossa», discorso pronunciato al teatro di Barga il 25 novembre del 1911, apparso due giorni dopo su «La Tribuna» e infine raccolto nel volume *Patria e Umanità*, p. 253 e seguenti, Bologna 1914.
40. G. D'Annunzio, *Il Discorso della siepe*, cit.
41. G. D'Annunzio, Discorso del 27 marzo 1900. Cfr. *G. D'Annunzio deputato*, Busseto 1919.
42. Cfr. V. Pareto, *Scritti sul fascismo*, pp. 135-165, raccolti nell'antologia *Élite, borghesia, fascismo*, a cura di M. Veneziani, Roma 1983.
43. V. Pareto, *Trattato di Sociologia generale*, Milano 1974.
44. V. Pareto, *Il Fascismo*, da «La Ronda», gennaio 1922, pp. 19-32.
45. R. Michels, *La sociologia del partito politico*, p. 90, Bologna 1906.
46. R. Michels, «Il concetto del conservare in politica», in *Educazione fascista*, 1932, pubblicato nell'Enciclopedia di scienze sociali.
47. A. Soffici, *Differenze* in *Battaglia tra due vittorie*, VI, Opere, pp. 346-347, Firenze 1964.
48. C. Suckert, *L'Europa vivente*, Firenze 1921. Si veda anche «L'Italia barbara», p. 109, Torino 1925, in cui Suckert-Malaparte afferma: «L'attuale travaglio rivoluzionario ha per ultimo scopo la restaurazione dello spirito e delle forme della nostra civiltà naturale e storica... Solo in quanto è reazione a tutta la moderna civiltà europea, l'attuale processo rivoluzionario ha ragione di essere e di agire».
49. B. Corra, in «Futurismo», p. 27 del 22 marzo 1932. A questo proposito si veda di A. Schiavo, *Futurismo e fascismo*, Roma 1981.
50. G. Bottai, *Progressismo e futurismo*, «L'Ardito», 1 gennaio 1921.
51. G. Volpe, *L'Italia in cammino*, cit., p. 165.
52. F. Gaeta, *La Stampa nazionalista*, p. XXIV, Bologna 1965.
53. E. Corradini, Firenze, 3 dicembre 1910, Primo Congresso nazionalista.
54. E. Corradini, in *Discorsi politici 1902-1924*, Firenze 1925.
55. E. Corradini, *Dopo lo sciopero*, in «Popolo d'Italia», 18 marzo 1925.
56. G. Coppola, *La restaurazione antidemocratica*, in «Politica», Milano, dicembre 1922, n. XXXIX.
57. A. Rocco, *Scritti e discorsi*, cit.
58. G. Sorel, *Le illusioni del progresso*, uscì in Italia ad opera di A. Lanzillo nel 1911.
59. A. Lanzillo, *La disfatta del socialismo*, p. 17, Firenze 1918.
60. A. De Ambris, *I rimedi eroici*, in «Il Rinnovamento» dell'1 maggio 1919.
61. Cfr. Emilio Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, Bari 1974.
62. A. O. Olivetti, *Problemi della società contemporanea*, pp. 199-200, Lugano 1906.
63. A.O. Olivetti, *Lo stato dei sindacati*, in «Il Popolo d'Italia», 16 luglio 1924.
64. S. Panunzio, *Diritto, forza e violenza*, cit., pp. 62-63.
65. S. Panunzio, *ibidem*.
66. S. Panunzio, *Lo Stato fascista*, p. 21, Bologna 1925.

67. S. Panunzio, *Il sentimento dello stato*, pp. 145-46, Roma 1929.
68. *Ibidem*, pp. 149-150.
69. AA.VV., *Dizionario di Politica*, 4 voll., Roma 1940.
70. Di Cantimori sono stati recentemente ristampati, *Tre saggi sulla rivoluzione conservatrice tedesca* (Roma 1986), riguardanti Moeller van den Bruck, Schmitt e Jünger, a cura e con prefazione di G. Malgieri.
71. Non va dimenticato, dall'altra parte, che se Cantimori ha avuto un ruolo non secondario nell'uscita presso Einaudi della biografia mussoliniana di Renzo De Felice, egli avrebbe, presso lo stesso editore, scoraggiato la traduzione delle opere di Nietzsche, uscite poi da Adelphi, ritenendo «non ancora maturi» i tempi per far conoscere al pubblico italiano il grande pensatore tedesco, che poteva dare adito a «pericolose» interpretazioni. (Anche se taluni sostengono che ciò non sia vero.)
72. C. Costamagna, *La dottrina del fascismo*, Roma 1940 (ultima ed., Roma 1982).
73. *Ibidem*. Su Costamagna inquadrato nel clima della «Rivoluzione conservatrice» si veda il saggio introduttivo di G. Malgieri a *C. Costamagna e la caduta dell'ideale moderno*, Vibo Valentia 1981 e la seguente antologia di scritti dello stesso Costamagna.
74. C. Curcio, *L'eredità del Risorgimento*, p. 22, Roma 1932.
75. *Ibidem*, p. 92.
76. Cfr. J. Evola (*et alii*), «Diorama filosofico», Roma 1974, a cura di M. Tarchi, in cui è contenuta una parte dei contributi apparsi nell'omonima pagina quindicinale del quotidiano cremonese «Regime fascista» di Roberto Farinacci.
77. O. Spengler, *Anni decisivi*, Roma 1984. La prima edizione del 1933 fu introdotta da una nota di B. Mussolini, ripresa nell'*Opera Omnia* di Mussolini (ultima edizione, Roma 1983), pp. 122-23 del vol. XXVI. Le due ultime edizioni recano invece la prefazione di Julius Evola.
78. L. Giusso, *O. Spengler*, Padova 1980. La prima edizione è del 1936.
79. A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, Roma 1921.
80. Si veda a questo proposito G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, pp. 32-43, Bologna 1984.
81. A. Tilgher, *La crisi mondiale*, Bologna 1921.
82. A. Tilgher, *La Filosofia di Leopardi*, Roma 1940. In precedenza cfr. *Homo Faber*, Roma 1929.
83. B. Mussolini, *Nel solco delle grandi filosofie. Relativismo e fascismo*, nel «Popolo d'Italia» del 22 novembre 1921, ora nell'*Opera Omnia*, cit., p. 267, vol. XVII.
84. A. Tilgher, *Diario Politico* (1937-41), pp. 71-72, Roma 1946.
85. A. Tilgher, *Storia e Antistoria*, p. 53. Roma 1985. La citazione si riferisce all'omonimo scritto apparso nel 1927.
86. G. Rensi, *Principi di politica impopolare*, p. 8, Roma 1974, cfr. presentazione di M.F. Sciacca in *Lineamenti di filosofia scettica*, p. 203.
87. M.F. Sciacca, in AA.VV., *Atti delle giornate rensiane*, Milano 1967.
88. G. Rensi, *Principi di politica impopolare*, cit., p. 138. Lo scritto a cui si fa riferimento risale al 1919.
89. G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, p. 235, Palermo 1920.
90. *Ibidem*., pp. 243-44.
91. G. Gentile, *Dopo la vittoria*, p. 178, Roma 1920.
92. U. Spirito, *Capitalismo e corporativismo*, pp. XIV e sgg., Firenze 1933.
93. Cfr. G.B. Guerri, *Bottai, un fascista critico*, Milano 1976.
94. Cfr. G. Bottai, intervista ad «Epoca» del 7 marzo 1924.
95. C. Pellizzi, *Problemi e realtà del fascismo*, Firenze 1924. Si veda anche *Fascismo e aristocrazia*, Milano 1925.
96. F. Orestano, *Il nuovo realismo*, Milano 1939.
97. V.F. Ciotti (Volt), *Programma della destra fascista*, Firenze 1924.
98. M. Rocca, *Il primo fascismo*, Roma 1964. Dello stesso autore cfr. *Idee sul fascismo*, Firenze 1924.
99. N. Giani, *Perché siamo dei mistici*, in «Dottrina fascista», gennaio-novembre, pp. 648 e sgg.



**Capitolo II**

# LE DUE ITALIE

Qualche tempo fa, Francesco Compagna osservava che la politica estera italiana ha sempre oscillato tra due linee opposte: da una parte la linea europeistica di Cavour, Giolitti e De Gasperi che mira a spostare la gravitazione dell'Italia verso il nord; e dall'altra parte la linea mediterranea seguita da Crispi, e ancor più da Mussolini, che sposta il centro di gravitazione dell'Italia nel Mediterraneo.

L'osservazione di Compagna è fondata: esiste in effetti questa doppia tendenza della politica estera italiana, che si è ripetuta anche nel dopoguerra e giunge fino ai giorni nostri.

Ma se la *osservazione* del «fatto» riscuote ampi consensi, è invece praticamente assente una *interpretazione* del «fatto», difetta cioè una spiegazione delle radici ideologiche e culturali di queste due differenti scelte. Fermarsi soltanto alle considerazioni di ordine politico-strategico è ancora un fermarsi a metà strada, significa non indagare gli avvenimenti nel paragone con le premesse.

Andando ben oltre l'osservazione di Compagna si può giungere a una considerazione più radicale: la storia d'Italia, dall'unità nazionale in poi, può davvero spiegarsi sul piano delle idee, attraverso una marcata contrapposizione tra due linee fondamentali: una linea che si può definire della «ideologia piemontese» e un'altra linea che si può far risalire a quella che si è definita «l'ideologia italiana». Usiamo, naturalmente, l'espressione «piemontese» per indicare la sua originaria preva-

lenza, ben sapendo che tale ideologia deborda ormai dai confini «geografici» che la designano. Cos'è l'*ideologia piemontese*? È l'ideologia che ha radici nell'illuminismo, nel razionalismo e nello scientismo positivista e si esprime in una concezione laica e immanentistica della vita e della storia. Non si tratta di un luogo astratto: è una ideologia che ha luoghi storici precisi e riferimenti ben definiti a persone, movimenti e idee.

È nella ideologia piemontese che nasce la politica di Cavour definita non erroneamente come la politica della *foglia di carciofo*, ovvero il progetto di piemontesizzare l'Italia. E non a caso Augusto Del Noce ha visto in Mussolini l'anti-Cavour.

È nella ideologia piemontese che nasce e si forma Giolitti, lo statista di Dronero che trasformò la politica in politicantismo e spense gli ultimi afflati risorgimentali nella pratica amministrativa.

È nella politica piemontese che nasce agli inizi del Novecento il progetto della Grande Fabbrica nella mente di Giovanni Agnelli; è nella ideologia piemontese che Valletta gestirà la FIAT come un ponte verso l'Europa industriale («*varcare le Alpi*») ma anche verso la colonizzazione del sud; è nella ideologia piemontese che Adriano Olivetti concepirà la sua utopia tecnocratica che si esprimerà nel progetto di «Comunità».

È nella ideologia piemontese che nasce e si forma Piero Gobetti, padre dell'antifascismo e fondatore in Torino della «Rivoluzione liberale». È nella ideologia piemontese che Antonio Gramsci fonda a Torino l'*Ordine Nuovo* e bagna il bolscevismo russo nella cultura laica e illuministica europea. A Torino, nel laboratorio politico dell'Ordine Nuovo prende corpo il comunismo italiano e muove i suoi primi passi Palmiro Togliatti.

È ancora nella ideologia piemontese che nasce a Torino «Il Politecnico» di Elio Vittorini che tende a coniugare marxismo e americanismo, all'insegna della cosiddetta cultura industriale. È nella ideologia piemontese che si forma Giulio Einaudi, padre del liberismo nel secondo dopoguerra; e dalla costola dell'Einaudi padre prende corpo a Torino il radicalismo progressista dell'Einaudi figlio che crea il primo grande strumento editoriale per la cultura radicale e marxista, la Casa Editrice Einaudi.



È nella ideologia piemontese, infine, che si coagula la scuola del Partito d'Azione e si forma l'antifascismo laico e intransigente. Quell'antifascismo che trova ancora oggi in Norberto Bobbio e in altri esponenti «piemontesi» come Ludovico Geymonat, Guido Quazza e Nicola Tranfaglia i suoi continuatori.

Cavour e Giolitti, Gobetti e Gramsci, Agnelli e Valletta, Olivetti e gli Einaudi, «Il Politecnico» e Bobbio: tutti nati a Torino e dintorni. Con l'eccezione di Gramsci, immigrato a Torino, che coniugherà la cultura laica e neoilluministica con la rabbia rivoluzionaria del sardo che ha perduto le sue radici.

Le stagioni della cultura laica e immanentistica, antifascista e antimediterranea, rivivono in questi personaggi e movimenti che significativamente spaziano dalla politica all'industria, dall'economia all'editoria, dalla cultura all'organizzazione di partito. E significativamente toccano le stazioni cruciali della ideologia moderna: il liberalismo e il liberismo, l'operaismo e l'azionismo, il tecnocratismo e l'americanismo, il progressismo e il comunismo, l'antifascismo e l'antimeridionalismo.

Ma questa ideologia piemontese è riuscita a esercitare il suo fascino anche su di un certo filone meridionalistico: quei meridionalisti che quanto più teorizzavano il riscatto del Sud tanto più si allontanavano dal Mezzogiorno, dalla sua vita concreta, dalla sua memoria storica, dalle sue radici religiose e popolari, alla ricerca di una impossibile imitazione di modelli stranieri e culture «settentrionali».

Ma l'ideologia piemontese, pur esprimendosi attraverso forze minoritarie, ha svolto un ruolo egemone sul piano della cultura e dei modelli di sviluppo anche nell'Italia nata dalla Resistenza. Nel dopoguerra lo stesso partito democristiano ha manifestato la sua sudditanza ideologica a questa linea.

E questa egemonia si è tradotta nella società, contribuendo da un verso a separare l'Italia presente dalle sue radici, in nome della modernità, e dall'altro verso a inserire processi sociali ed economici estranei al tessuto nazionale e soprattutto al meridione. Questo processo di «piemontesizzazione» forzata, mediato negativamente dalla classe dirigente politica e sindacale, ha prodot-

to innegabili disastri: si pensi all'industrializzazione «coatta» di certe zone agricole, alle cattedrali del deserto, alla colonizzazione del Mezzogiorno, all'emigrazione, agli squilibri città-campagna.

Osservava Giacomo Noventa che «l'Italia d'oggi è tutta costruita su quelli che furono gli errori della scuola torinese».[1] Non è un caso che questa «scuola torinese» (o ideologia piemontese) abbia trovato una linea comune nella critica all'ideologia italiana e abbia avuto il suo denominatore comune nell'antifascismo, visto appunto come *frutto* e *moltiplicatore* della stessa ideologia italiana.

Tra le coordinate più importanti che individuano l'ideologia italiana e mediterranea del fascismo si potrebbero all'opposto citare l'idea dello Stato, ripresa dalla tradizione romana, che si differenzia dall'ideale anglosassone dell'individualismo politico o del popolo-razza; l'integrazione del Meridione nell'Italia, con la sua specifica caratura; la politica di espansione verso l'Africa che sposta il baricentro nazionale nel Mediterraneo e nel Mezzogiorno; il culto della romanità e del suo primato (*imperium*); l'attenzione verso la vocazione rurale e marittima dell'Italia, che peraltro convive con lo sviluppo sociale nel senso della modernizzazione. Infine, il realismo spiritualistico come referente fondamentale della concezione politica fascista. In questo senso il precursore della ideologia italiana espressa dal fascismo può essere identificato in Giambattista Vico. Nel filosofo napoletano si ritrovano *in nuce* gli elementi essenziali della concezione mediterranea e italiana: il richiamo al mondo classico e in particolare alla romanità, il ritorno al nostro patrimonio tradizionale e religioso, la concezione eroica e spiritualistica della vita, il ruolo preminente della fantasia creatrice, il senso romano del diritto e dello Stato, la sintesi dell'ideale col reale, la visione ciclica e analogica della storia che si oppone all'ideologia del progresso.

Tutti questi elementi ricorrono anche nella concezione dei più significativi pensatori e scrittori che si legarono al fascismo. Sarebbe facile rintracciare questi riferimenti tra gli autori come D'Annunzio e Papini, Soffici e Maccari, Volpe e Panunzio, Malaparte e Berto Ricci. L'essenza del fascismo è individuata da questi autori



in referenti che non è azzardato definire mediterranei.

Un grande precursore della «ideologia italiana», Alfredo Oriani, chiudeva la sua opera maggiore, *La lotta politica*, richiamando la vocazione mediterranea dell'Italia.[2]

Ma questi elementi ricorrono anche tra gli intellettuali stranieri che si avvicinarono al fascismo, Sorel e Montherlant, Brasillach e Bardèche, Spengler e Pound. La loro attrazione per il fascismo è al contempo una sorta di «attrazione solare».

Nel fascismo essi vedono la continuità con la civiltà romana, pagana e cristiana; vedono le «cattedrali di luce» e la vita all'aria aperta, il sole di Roma «libero e giocondo» e l'esplosione della fantasia italiana, il culto ellenico della bellezza e il culto romano della milizia, il forte realismo politico e l'intensa concezione lirica della vita. Tutti elementi che evocano l'immagine della solarità e richiamano la «luce» mediterranea che si «effonde» nella storia.

Tra i fautori della «ideologia italiana» e della vocazione mediterranea e non «occidentalista» dell'Italia, si ritrova Gabriele D'Annunzio che già nel 1919 scriveva: «Liberiamoci dall'Occidente che non ci ama e non ci vuole. Volgiamo le spalle all'Occidente che ogni giorno di più si sterilisce e s'infetta e si disonora in ostinate ingiustizie e in ostinate servitù. Separiamoci dall'Occidente degenere che, dimentico del suo nome "lo splendore dello spirito senza tramonto" è divenuto una immensa banca giudea in servizio della spietata plutocrazia transatlantica».[3]

Sia nei pensatori filofascisti di ispirazione cristiana, sia nei pensatori filofascisti di ispirazione neopagana, il fascismo è visto come suscitatore della civiltà mediterranea. Carlo Costamagna elaborò la sua *Dottrina del fascismo* partendo da un'opposizione di fondo tra pensiero «mediterraneo» e pensiero moderno-occidentale.[4]

Sul filo di queste osservazioni vanno dissipati alcuni equivoci che possono nascere quando si parla di «ideologia italiana» del fascismo. Il primo equivoco può nascere identificando l'ideologia italiana con una sorta di ideologia meridionalistica. Il fascismo, in realtà, non oppone alla *piemontesizzazione* dell'Italia una sorta di

*napoletanizzazione* dell'Italia. Civiltà mediterranea per Mussolini vuol dire soprattutto Roma; nel Mediterraneo si stende l'Italia intiera e non solo il suo Meridione, si dispiega una civiltà millenaria, si apre un ventaglio che scorre dalla *grecità* di Levante alla *hispanidad* di Ponente. Certamente la concezione mediterranea valorizza il significato ideale e politico, culturale e strategico, del Mezzogiorno d'Italia, ma la concezione mediterranea resta pur sempre saldamente ancorata a un respiro più ampio, nazionale e sovranazionale a un tempo.

Un secondo equivoco può nascere se si irrigidiscono le categorie ideologiche presenti in entrambi i versanti. L'ideologia piemontese non è *sic et simpliciter* una ideologia della modernizzazione. Né l'ideologia italiana può qualificarsi all'opposto come ideologia conservatrice e «ritardatrice» della modernizzazione. Le due ideologie, al contrario, hanno entrambe un versante modernizzatore e uno conservatore, pur mutando naturalmente i termini di riferimento delle rispettive posizioni. E sul piano storico, l'ideologia italiana transitata attraverso il fascismo ha dimostrato la compresenza di un'anima modernizzatrice e «progressiva» con un'anima tradizionale e antiprogressista. Vi è chi, come Giorgio Candeloro, ha sostenuto che la modernizzazione italiana, avvenuta durante il fascismo, si sia verificata nonostante il fascismo, malgrado la sua ideologia.[5] In realtà, superando pregiudiziali polemiche, non è difficile cogliere nell'azione fascista quanto nelle ideologie che composero il fascismo, la viva presenza della modernità e l'istanza non marginale di un concreto progresso sociale. Senza pervenire con questo agli eccessi della tesi opposta, sostenuta da James Gregor, secondo la quale il carattere essenziale del fascismo è proprio nell'idea e nel processo di «modernizzazione».[6]

È significativo altresì notare che l'ideologia piemontese abbia sempre avuto una posizione diffidente verso il socialismo italiano, quando esso non è apparso subalterno al marxismo o al socialismo «progressivista» e «laicista».

Esiste in realtà un filone antico del socialismo italiano, anche se a tratti pervaso di utopismo, che ha sposa-



to l'anima nazionale e popolare, rigettando il carattere internazionalista positivista e materialista del socialismo. Questo socialismo, recentemente riesplorato sotto la specie del «socialismo tricolore»,[7] ha una sua lunga storia che affiora già nel filo rosso del Risorgimento italiano e poi si ritrova nel post-Risorgimento, nel tentativo di proseguire la rivoluzione incompiuta, aggiungendo e integrando la questione nazionale alla questione sociale. E si ritrova nel progetto di immissione delle masse nella vita politica e civile del paese, attraverso un vasto processo di educazione alla politica e di suscitazione dell'anima nazionale e popolare. Quel socialismo «nazionale» che permeerà buona parte del sindacalismo rivoluzionario, contagerà le forze «progressive» del nazionalismo e si ritroverà infine, accanto agli stessi nazionalisti, nell'alveo dell'interventismo e delle trincee della prima guerra mondiale. Da Pisacane a Battisti, questo socialismo ha costituito una nota rilevante, anche se non prevalente, nella composizione nazionale dei due «risorgimenti» e nel formarsi della coscienza nazionale.

È certamente vero che il filone popolare e nazionale è sempre stato, nell'ambito del socialismo, minoritario e subalterno rispetto alle due anime egemoni nel socialismo stesso: da una parte l'anima materialista, internazionalista e classista, che credeva nella «grande triade» Marx, Spencer e Darwin, come diceva Enrico Ferri;[8] dall'altro verso l'anima «laicista», più recente, apparentata poi al socialismo liberale e al liberalsocialismo,[9] riformista e modernista, tendenzialmente «anazionale» e radicalprogressista.

Quando l'anima «nazionale» del socialismo è emersa, si è sempre scontrata con queste opposte egemonie e, spesso, ha dovuto rompere i ponti con la chiesa madre: la rottura con il sindacalismo rivoluzionario nel 1908 e la fuoruscita di Mussolini nel 1914 sono due esempi eclatanti.

Se quindi è vero che il socialismo animato dal senso della nazione è stato un filone minoritario all'interno del socialismo stesso, è anche vero che quel socialismo ha avuto un suo ruolo non secondario nella storia d'Italia e nella nascita e lo sviluppo della «ideologia italiana».

*L'ideologia italiana nasce anzi dall'incontro di questa componente socialista e popolare, non marxista e non internazionalista, non positivista e non materialista, con la componente tradizionalista e spiritualista ma non passatista, non controrivoluzionaria, non antisociale.* Ed è quella confluenza di istanze moderne e di temi «tradizionali» a infondere alla ideologia italiana il suo peculiare carattere di «rivoluzione conservatrice».

Il terzo equivoco che può sorgere quando si contrappone l'ideologia italiana all'ideologia piemontese, è quello di riproporre in questa antitesi l'antica opposizione tra Risorgimento e Antirisorgimento.

Nessuna delle due ideologie, in realtà, può configurarsi come il partito del Risorgimento o quello dell'Antirisorgimento. Nell'ideologia piemontese il Risorgimento è apprezzato e rivendicato come un gradino verso la secolarizzazione, come la liberazione dalle ataviche catene del Trono e dell'Altare, e dunque come una modernizzazione dell'Italia che si emancipa dalla sua storia e si avvicina alla storia degli altri paesi nordeuropei.

Nell'ideologia italiana, invece, il Risorgimento è esaltato nel suo significato nazionale e ideale, ed è inteso, al contrario, nel senso di un «recupero» della tradizione italiana, di un «ritorno» dell'Italia a se stessa, alla sua storia e alla sua memoria storica, alla sua cultura e persino al suo antico «primato» spirituale e politico.

Le due motivazioni, che si possono entrambe legittimamente cogliere dal Risorgimento, sono di segno opposto.

Risorgimento e Antirisorgimento attraversano i due campi, così come attraversano i campi del fascismo e dell'antifascismo. Gentile e Croce avevano entrambi torto e ragione quando rivendicavano la continuità con il Risorgimento del fascismo e dell'antifascismo.

In realtà sia il fascismo che l'antifascismo rappresentano la continuità e la rottura con il Risorgimento, l'inveramento e l'eresia del Risorgimento. Il fascismo rivendica del Risorgimento il respiro della memoria storica, il primato italiano e la missione di Roma, il socialismo tricolore di Pisacane, l'unità mazziniana di



pensiero e azione e soprattutto la forte idealità nazionale.

Ma d'altra parte, il fascismo rinnega del Risorgimento lo spirito liberale e massonico, respinge le tendenze democratiche e parlamentari, lo Statuto Albertino, e soprattutto il progetto di piemontesizzare l'Italia. E affiorano nel fascismo temi e istanze *che appartengono da un verso all'Antirisorgimento reazionario e dall'altro verso alla critica socialista del Risorgimento.*

Certamente l'ideologia piemontese nasce come rivolta contro lo status quo sancito dal Congresso di Vienna; l'ideologia piemontese si sposa dunque alle sue origini con la causa risorgimentale. Ma, strada facendo, si invertono le posizioni. E davanti alla prima guerra mondiale, che pure segna il coronamento del Risorgimento, l'ideologia piemontese si identifica con il partito neutralista. Le due Italie tornano nuovamente contrapposte su nuovi fronti: da una parte c'è l'Italia giolittiana e crociana che predica il neutralismo, dall'altra parte c'è l'Italia dannunziana e mussoliniana (ma anche di un certo socialismo), che sostiene l'interventismo.

Un altro equivoco che può nascere quando si parla di ideologia italiana come ideologia mediterranea, è di intendere il suo significato in senso antieuropeo. Al contrario, la civiltà mediterranea è intesa come la matrice ideale e spirituale, culturale e storica della civiltà europea. Il declino della «civiltà mediterranea» è sempre stato il declino dell'Europa.

Rivendicando l'ideologia italiana e mediterranea Mussolini ha rivendicato la specificità storica, strategica e ideale dell'Italia nell'ambito europeo. Ma non solo: rivendicando la vocazione mediterranea Mussolini ha insieme rivendicato l'originalità e l'autonomia dell'Italia fascista anche rispetto al nazismo.

Se nel fascismo difetta un maturo senso dell'Europa, la causa non è tanto nella sua vocazione mediterranea, quanto piuttosto nella visione angusta e xenofoba di un certo nazionalismo. (D'altra parte se il fascismo non coltivò fino in fondo l'idea dell'Europa bisogna considerare che aveva davanti interlocutori come la Francia e l'Inghilterra, la cui politica estera non si

svolgeva certo in senso europeistico.)

In definitiva si può osservare che i grandi referenti storici della ideologia italiana espressa dal fascismo sono la romanità, il cattolicesimo e il Rinascimento, tre espressioni politiche, religiose e artistiche nate nel cuore del Mediterraneo e che si sono poi dilatate in Europa e nel mondo. I grandi referenti storici dell'ideologia piemontese sono invece le rivoluzioni nate nel Nord: la rivoluzione protestante e puritana, la rivoluzione industriale, le rivoluzioni francese e americana.

Non mancano certo «interazioni»: non si può negare, ad esempio, una certa eredità della Rivoluzione francese transitata nell'ideologia italiana e nel fascismo stesso. Né manca all'ideologia piemontese l'antico retaggio di un pensiero laico e individualista che, se ha matrici largamente estranee al pensiero italiano, si può tuttavia rintracciare anche in certi filoni del nostro Rinascimento. Ma nel complesso si può dire questo: l'ideologia italiana è la concezione di una civiltà che *in prevalenza esporta i suoi valori in Europa e nel mondo*; l'ideologia piemontese è al contrario il progetto di una società che *in prevalenza importa i suoi valori dall'Europa e dal mondo*. Se vi è un tratto comune a tutta l'ideologia piemontese, esso si esprime nel desiderio di una Riforma secolarizzata, sul tipo di quella avviata da Lutero, sviluppata da Calvino, espressa nell'«individualismo» e descritta da Weber nel passaggio dall'etica protestante allo spirito capitalistico. La riforma è il grande auspicio e il grande rimpianto di tutta l'ideologia piemontese: se l'Italia è in ritardo rispetto all'Europa, il motivo è individuato proprio in questa chiave: è mancata in Italia quella Riforma che ha invece caratterizzato i paesi del nord. E tutta l'ideologia piemontese, sia essa liberaldemocratica o radicale, giolittiana o marxista, moderata o progressista, gramsciana o gobettiana è accomunata in questo ideale della Grande Riforma intellettuale e morale, laica e modernista, industriale e sociale. Agli occhi dell'ideologia italiana, la Riforma appare invece un corpo estraneo rispetto all'Italia, una separazione dalle sue radici storiche e religiose, dalle sue tradizioni e dalla sua stessa «natura».

L'ideologia italiana, al contrario, si configura come



una visione fondata sul *radicamento*. Curzio Suckert individuò l'essenza del fascismo nell'antiriforma,[10] e Ardengo Soffici, concordando con lui, attribuì la decadenza dell'Italia all'assorbimento del protestantesimo nelle nostre classi colte.[11] Idea che molti spiritualisti, come Orestano e Manacorda, sostennero con vigore.

Non si tratta di scindere nettamente le due ideologie e di attribuire a una ogni male dell'Italia e all'altra ogni bene.

Non c'è dubbio che l'ideologia italiana ha prodotto alcuni mostri: il senso dello Stato è diventato nel fascismo statolatria e nel postfascismo parassitismo di Stato, la cultura umanistica e religiosa si è tradotta talvolta in un oscurantismo antiscientifico e antiinnovatore, e la fantasia si è tradotta talvolta in improvvisazione, la *gestualità* mediterranea si è fatta istrionismo, il «nazionalpopolare» è divenuto talvolta gretto nazionalismo e talaltra demagogico populismo; l'esaltazione della «italianità» ha condotto talvolta a giustificare e persino a legittimare atavici difetti nazionali; la ricerca di una linea unitaria non ha mancato di creare compromessi ed equivoche transazioni all'insegna di un generale *embrassons-nous*.

Così come non c'è dubbio che alcuni bersagli polemici dell'ideologia piemontese sono centrati: la critica di Roma come capitale dell'ozio, del malcostume e del ministerialismo, la condanna dell'assistenzialismo, la denuncia di un certo fatalismo, di una certa passività mediterranea rispetto al dinamismo della storia.

E in positivo va riconosciuto a certe componenti dell'ideologia piemontese il tentativo di diffondere criteri di buona amministrazione, di efficenza, o modelli di civismo venuti dal Nordeuropa, di promuovere il rispetto della libertà e delle «regole del gioco».

Ma la schiuma di certi fenomeni non può far dimenticare la sostanza, la scelta di fondo tra *radicamento* e *alienazione* delle radici italiane.

*L'ideologia italiana si pone come un tentativo di elevare in senso etico e religioso la politica sulle basi di uno spiritualismo politico e nazionale*. L'ideologia piemontese esprime invece l'istanza di laicizzazione e di razionalizzazione assoluta della politica, fino a un raffreddamento delle «idealità». Sia nel suo esito tecnocrati-

co, sia in quello progressista e radicale, sia infine nel suo esito marxista, l'ideologia piemontese conduce al primato dell'economia, riconosciuta come struttura portante, sulla politica e sull'etica. Laddove l'ideologia italiana mira a subordinare i processi economici a quelli politici ed etici. La eticità si ritira con l'ideologia piemontese dalla sfera del pubblico, dove signoreggiano gli interessi del capitale o della borghesia produttiva, della classe operaia o dei lavoratori, per sussistere al più nella sfera del privato. E con l'eticità si ritira dal *pubblico* anche la religione, ricondotta a scelta privata.

Nell'ideologia italiana la modernizzazione è un mezzo per socializzare i valori tradizionali (famiglia, patria, onore ecc.) e immetterli nell'epoca delle masse. Nell'ideologia piemontese, al contrario, la modernizzazione è essa stessa un fine che, nel suo gradino più avanzato, procede a emancipare la politica e la società *dai* valori tradizionali.

Indubbiamente anche l'ideologia italiana, e lo stesso fascismo, nasce nell'epoca della secolarizzazione e ne porta i segni visibili. Ma andrebbe a nostro avviso verificato e scomposto il significato stesso di «secolarizzazione».

Quando Augusto Del Noce inserisce il fascismo nell'ambito epocale della secolarizzazione esprime una valutazione rigorosa e ineccepibile.[12]

In linee generali l'epoca della secolarizzazione contiene nel suo seno tutti i regimi e i movimenti che si sono affermati nel ventesimo secolo e quindi anche quelli nati nel segno della «ideologia italiana».

Persino i regimi che si sono definiti di ispirazione cristiana non si sono certamente sottratti al dominio epocale della «secolarizzazione». Senza andar lontano, basterebbe riflettere sul quarantennio di egemonia del partito democristiano nell'Italia del dopoguerra per rendersi conto che il processo di secolarizzazione ha marciato, anche più velocemente, nei paesi in cui le forze di ispirazione cristiana erano al potere. Del resto, lo stesso Del Noce lo ha evidenziato con implacabile lucidità.

Ma proprio per la sua universalità il riferimento epocale alla secolarizzazione rischia di essere, soprattutto dal punto di vista storico, un contenitore generico e non



qualificante.

Occorre a nostro avviso distinguere all'interno dell'epoca dominata dalla secolarizzazione, tra i movimenti, le ideologie e i regimi che aderiscono allo «spirito dei tempi» e quelli che vi oppongono una certa resistenza; tra quelli che accelerano e favoriscono il processo di secolarizzazione e quelli che cercano di risalire o di modificare il corso delle cose; tra quelli che edificano i loro fondamenti sui presupposti della concezione secolare e profana e quelli che utilizzano i risultati della secolarizzazione, gli effetti della modernizzazione, in un contesto che esprime valori antitetici, esigenze diverse, orizzonti di segno contrario.

In questo senso l'ideologia italiana può essere considerata come un tentativo di risalire la china della secolarizzazione, pur tra forti contraddizioni e inevitabili cadute, attraverso un processo di riconsacrazione, risignificazione e ritualizzazione della politica.

Nell'ideologia italiana, oltre a non verificarsi il rifiuto della dimensione sacrale e religiosa «tradizionale», si registra pure il recupero della vocazione «religiosa» sul piano della politica. Non sarà difficile scorgere accenti religiosi nella concezione della patria e della vita politica in un Mazzini e in un Oriani, in un Pascoli e in un D'Annunzio, e in generale in tutti i grandi protagonisti della «ideologia italiana». E questo recupero, si badi bene, non avviene come in Gramsci e nel comunismo nel senso di una surrogazione del religioso, ovvero di una sostituzione della religione con la visione immanentistica della politica e della rivoluzione sociale. Ma avviene come «integrazione» tra una «nuova politica», animata da un fervore «religioso», con la tradizionale religiosità e con le istituzioni religiose, che non vengono né combattute, né liquidate, né confinate nella sfera del «privato». Si può discutere, e giustamente, su questo incontro tra politica e religione; si può scorgere una visione confusa della religione, amalgamata talvolta alla «religione della patria». E si può pure sottolineare la provenienza dall'ateismo di taluni degli esponenti dell'ideologia italiana, nonché la commistione di motivi pagani e di motivi cristiani. Tutto questo rende contraddittorio il loro tentativo di risalita dalla china della secolarizzazione. Ma nondimeno non si può negare l'autentici-

tà di questo recupero della dimensione spirituale; anche quando tale dimensione si rivela nella esigenza diffusa di «eticizzazione» o quando la componente religiosa si congiunge a una concezione «estetica» della politica.

Lo stesso Mussolini nel 1921 concepisce la sua *rivoluzione* politica come una *restaurazione* spirituale: «Se è vero — scrive Mussolini — che la materia è rimasta per un secolo sugli altari, oggi è lo spirito che ne prende il posto. Tutte le creazioni dello spirito — a cominciare da quelle religiose — vengono al primo piano... Quando si dice che Dio ritorna s'intende affermare che i valori dello spirito ritornano».[13]

Si tratta di un'affermazione non isolata ma ricorrente in tutta l'opera di Mussolini: e che vi sia talvolta un uso retorico e strumentale (peraltro non estraneo a tutta la ideologia italiana) dei «valori dello spirito», ciò non inficia il carattere di «resistenza alla secolarizzazione» che è proprio del fascismo.

Taluni, come Gregor, hanno voluto individuare in quelle affermazioni mussoliniane semplicemente l'adesione del capo del fascismo al neoidealismo gentiliano.[14] Ma uguale legittimità avrebbe la tesi inversa, ovvero l'accettazione e l'utilizzazione del neoidealismo gentiliano nell'ambito di un più vasto tentativo politico di *restaurazione spiritualistica*. E l'ipotesi non sarebbe in fondo peregrina ove si considerassero le varie legittimazioni filosofiche che Mussolini ha via via cercato, soprattutto nei primi anni Venti: dal volontarismo soreliano al relativismo tilgheriano, dal pragmatismo puro allo scetticismo mistico di Rensi, dall'idealismo crociano-gentiliano e prezzoliniano allo spiritualismo cattolico. Né va dimenticato che in Mussolini «l'adesione» all'idealismo è da leggersi piuttosto nel senso di una adesione *al culto degli ideali*: e in questo senso, la presenza di un Oriani si rivela più pregnante e certamente antecedente a quella di Gentile.

Ha ragione Augusto Del Noce quando inserisce il fascismo e il comunismo nella fase «sacrale» dell'epoca della secolarizzazione. Che il fascismo e il comunismo potessero essere paretianamente percepite come «religioni secolari» lo intuiva già in chiave *poetica* Robert Brasillach.[15] Ma il nodo essenziale è un altro: vedere *come* si collocano fascismo e comunismo nella fase sacrale. A una osservazione attenta, risulterà infatti che il fascismo appare come un tentativo (adeguato o incongruo, è da vedersi) di *restaurazione* del sacro, laddove il comunismo appare come un tentativo di *sostituzione* del sacro.



Parallelismi non mancano, dunque: ma quello che è da scorgere è la *direzione* delle due parallele che, complessivamente, si muovono in sensi opposti. Il parallelismo è dato dal comune carattere «rivoluzionario»: la differenza di direzione è invece impressa dal carattere «restauratore» della rivoluzione fascista che non è invece ideologicamente e storicamente accolto nel comunismo (benché l'eterogenesi dei fini rivoluzionari conduca il comunismo a ripercorrere, *capovolte e sconsacrate*, le tappe dell'*ancién regime*).

L'ideologia italiana che si esprime nel fascismo non può compiutamente intendersi se si prescinde dal suo carattere spiritualistico, di *rivolta contro il materialismo*. Lo ha sottolineato vigorosamente Sternhell quando ha sostenuto che «non ogni antimaterialismo è fascismo, ma il fascismo costituisce una varietà di antimaterialismo e canalizza tutte le correnti essenziali dell'antimaterialismo del ventesimo secolo. In questo senso il fascismo costituisce un movimento rivoluzionario autentico: la sua volontà di rottura con l'ordine stabilito è assoluta ed esso fornisce una soluzione di ricambio totale tanto sul piano politico che su quello dell'etica e dell'estetica».[16]

Una rivoluzione dunque, ma «spiritualistica», etica ed estetica: caratteri, questi, che pongono il fascismo in direzione antagonistica o comunque polemica, rispetto al processo della secolarizzazione. Si direbbe che nel fascismo, in virtù della sua essenza di rivoluzione conservatrice, la modernizzazione e il processo rivoluzionario si dissociano dai loro presupposti teorici. *Si verifica cioè la scissione della modernità dalla secolarizzazione e la rottura della rivoluzione dal progressismo antitradizionale, che pure costituiva il suo humus storico e ideale.*

In questa chiave la storia contemporanea non può spiegarsi, come sostiene invece Del Noce, sotto la specie dell'inveramento-dissoluzione del marxleninismo, né si può ritenere che il marxleninismo sia *lo spirito*

*dell'epoca* comprendente nel suo seno anche il fascismo,[17] al contrario, lo stesso marxleninista appare un fenomeno *interno* al processo di secolarizzazione, può costituire un esito tra i più radicali, ma appare certamente il prodotto più che la causa dello «spirito dei tempi». Vi è un più grande e più profondo processo che comprende nel suo alveo, talvolta in termini conflittuali, talaltra in termini di continuità e di gradualismo, la rivoluzione marxleninista quanto la «rivoluzione» liberal-democratica e quella tecnocratica e «opulenta».

Tornando al paragone delle due Italie, l'ideologia piemontese costituisce un esempio illuminante di un processo di secolarizzazione che *al suo interno* comprende le tappe dell'illuminismo e del neoilluminismo, del liberalismo e del marxismo, del progressismo capitalista e del progressismo operaista, fino al tecnocratismo.

In definitiva, nell'epoca nostra l'ideologia italiana ha espresso un tentativo di dare contenuti *alti* alla politica (etici, estetici e religiosi), laddove l'ideologia piemontese ha espresso un progetto di accelerazione verso la secolarizzazione, nel senso di un «raffreddamento» ulteriore della politica a vantaggio dell'economia, della tecnica.

La contrapposizione «ideale» tra le due Italie è ancor oggi una contrapposizione *reale* tra due visioni del mondo e due modi di concepire la politica.

**NOTE**

1. G. Noventa, *Nulla di nuovo*, p. 12, Milano 1960.
2. A. Oriani, *La lotta politica in Italia*, cit.
3. G. D'Annunzio, *Primavere sacre dell'Italia alata e ripudio dell'Occidente agli Aviatori di Centocelle* (1919), vol. XII, *Opera Omnia*, p. 85, Verona 1931.
4. C. Costamagna, *La dottrina del Fascismo*, cit.
5. Cfr. G. Candeloro, *Storia d'Italia*, vol. IX, Milano 1981.
6. Sull'interpretazione di J. Gregor cfr. *L'ideologia del fascismo*, Roma 1976; *Il fascismo: interpretazioni e giudizi*, Roma 1976.
7. Si veda di G. Accame, *Socialismo tricolore*, Milano 1983.
8. E. Ferri, *Socialismo e scienza positiva*, Roma 1984.
9. Le due linee di fondo del socialismo coniugato con il liberalismo risalgono in Italia a C. Rosselli e al suo «socialismo liberale», e al «liberalsocialismo» di Guido Calogero.
10. C. Suckert, *L'Europa vivente*, cit.
11. A. Soffici, introduzione a *L'Europa vivente*, cit.
12. Per l'interpretazione delnociana del fascismo, oltre al *Suicidio della Rivoluzione*, cit., si veda anche *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970; *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964.



13. B. Mussolini, «Da che parte va il mondo», ne «Il Popolo d'Italia», 26 febbraio 1922, ora in *Opera Omnia*, cit., vol. XVIII, pp. 71-72.
14. J. Gregor, *L'ideologia del fascismo*, cit.
15. R. Brasillach, *Lettera ad un soldato della classe quaranta*, Roma 1975.
16. Z. Sternhell, *Né destra, né sinistra*, cit., p. 254.
17. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 7. Secondo Del Noce, «se l'età contemporanea deve venir definita come epoca della secolarizzazione, l'inizio non può essere cercato che nell'opera di Lenin» (*ibidem*, pp. 116-117). A nostro avviso, se si vuole, con molta difficoltà, delimitare l'epoca della secolarizzazione al nostro secolo (laddove germi, radici e manifestazioni si possono rintracciare quanto meno a partire dal diciottesimo secolo), si dovrebbero piuttosto rintracciare in Occidente i primi sintomi del processo. Sul piano teorico il processo di secolarizzazione era già descritto e considerato da Max Weber nel 1904, quando Lenin non si era ancora imposto sulla scena internazionale. Già allora, nel *passaggio dall'etica protestante allo spirito del capitalismo*, Weber considerava il processo di «disincantamento» del mondo, la razionalizzazione e il «raffreddamento» dei valori. E sul piano storico, prima della rivoluzione leniniana, l'Occidente della tecnica e dell'ottimismo progressistico, della «giovane America», e del liberalismo, dei balli Excelsior e del modernismo, respirava già, a pieni polmoni, la fase «profana» della secolarizzazione.

Nell'interpretazione del fascismo, Del Noce percorre simmetricamente l'analisi di Gramsci: questi vedeva nel fascismo il naufragio della rivoluzione a vantaggio della restaurazione; Del Noce individua all'opposto nel fascismo il naufragio della restaurazione (e l'impossibilità della tradizione) a vantaggio della rivoluzione. L'analisi di Del Noce resta tuttavia, a nostro avviso, la riflessione filosofica più alta sul fascismo.

## Capitolo III

# LA RIVOLUZIONE CONSERVATRICE FASCISTA

Se si volesse compendiare in una formula l'intuizione politica di Mussolini, essa si potrebbe esprimere in questi termini: *nella nostra epoca il politico ha il compito di scindere e di radicalizzare il momento della partecipazione e il momento della decisione.*

L'intuizione mussoliniana può essere efficacemente compresa se è inquadrata nelle trasformazioni politiche e sociali avvenute a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento.

Da una parte l'irruzione violenta delle masse nel politico, i movimenti socialisti, le concentrazioni urbane, lo sviluppo dell'industrializzazione, l'estensione dell'istruzione pubblica, e poi la grande guerra (che fu, per la prima volta, guerra di masse) avevano reso impraticabile ogni tentativo di politica autoritaria. Era ormai impossibile governare nel silenzio del Palazzo, lasciando le masse in stato di demobilitazione, lontane dai centri vitali della politica con la sferza dello scudiscio o col bonario paternalismo.

Dall'altra parte le masse *in movimento* che assediavano la cittadella politica, non esprimevano né avrebbero potuto esprimere orientamenti e direzioni politiche, mutando la loro energia in organizzazione, i loro desideri in decisioni. Organizzarsi vuol dire scegliere, creare oligarchie, generare differenze; decidere vuol dire centralizzare i poteri, concentrarli nelle mani di pochi e talvolta anche di uno solo. Il *demos* si rivelava inadatto a ereditare lo scettro del Principe. La risposta mussoliniana alla sua epoca è dunque bilaterale: è una



risposta ai regimi autoritari e alle democrazie parlamentari e popolari, attraverso la sintesi originale di cui si diceva prima.

Se si vuole governare nella nostra epoca si deve dunque separare l'istanza partecipativa da quella decisionale, ma al contempo si deve galvanizzare al massimo l'energia partecipativa e l'energia decisionale. L'una va scissa dall'altra ma l'una non va sacrificata all'altra, né viceversa; occorre anzi portare fino in fondo i due processi, fino a generare un decisionismo più forte di quello registrato nei regimi autoritari e una mobilitazione generale più ampia di quella registrata nelle democrazie.

Su quelle basi nasce il regime fascista, il «regime reazionario di massa» secondo Togliatti; cioè *un regime di partecipazione allargata e di decisione accentrata* in cui confluiscono «rivoluzione dall'alto» e «rivoluzione dal basso».

I luoghi teorici in cui Mussolini coglie e focalizza la sua intuizione sono noti. Mussolini, ancora socialista, si avvicina a Pareto e poi a Mosca e a Michels e da loro evince che il governo, ogni governo, è sempre nelle mani di una minoranza. Ma questa sua certezza si coniuga con quella attinta da un Gustave Le Bon per il quale le folle hanno bisogno di sentirsi in movimento, chiedono il contagio, vogliono battere all'unisono le vie della storia. Mussolini leggendo Machiavelli si rende conto che la forza, l'autorità, il comando sono costanti del potere, nessuna democrazia potrà negarle; ma, dall'altra parte, legge Sorel, Bergson e gli idealisti per i quali la libertà non va intesa riduttivamente come la rimozione delle ingiustizie sociali ma si rivela come l'irradiarsi di una energia creatrice; la libertà non è solo liberazione, riscatto sociale, come suggerisce la «tradizione» socialista, ma è dinamismo, movimento, conquista, spirito che si dispiega nella storia.

Mussolini assimila la lezione socialista, legge Blanqui e Proudhon, oltre che Marx ed Engels, e si convince circa l'urgenza di una società edificata su basi nuove, aperta alla giustizia sociale e all'emancipazione delle masse, ma approfondisce anche Oriani, Carducci, la tradizione nazionalista e risorgimentale e comprende che la rivoluzione non può fondarsi solo sull'attesa del nuovo, sulla speranza della società futura, e sul volontari-

smo di una classe o di una avanguardia, ma deve fondarsi sulle grandi certezze della storia. Se non vuole naufragare nell'utopia o nel velleitarismo, la rivoluzione deve essere a suo modo anche un ritorno, deve consacrarsi nel passato, deve affiancarsi alla memoria storica, deve rivolgersi all'uomo reale, deve sposarsi al patrimonio culturale e spirituale di una nazione. *Ogni rivoluzione deve essere anche una restaurazione.* Mussolini, ancora socialista, legge Nietzsche e scrive nel 1908 un acuto saggio su di lui.[1] Mussolini fu tra i primi a capire le potenzialità rivoluzionarie e le valenze «di sinistra» di Nietzsche, e fu tra i primi a proiettare il Superuomo sullo sfondo brulicante delle masse in movimento, coniugando il suo aristocratismo con la «nazionalizzazione delle masse», la sua «filosofia della forza» con la ricerca del consenso.

Da questo calderone vivace e confuso di riferimenti, si forma in Mussolini l'esigenza teorica di superare la democrazia e il socialismo scindendo il momento della decisione da quello della partecipazione. I luoghi teorici da cui Mussolini trae alimento, trovano diretta corrispondenza nei luoghi della storia. La grande guerra che è guerra di masse, scontro di popoli, indica a Mussolini la dicotomia su cui deve fondarsi il condottiero moderno: la *decisione* in mano a pochi, che sappiano essere i trascinatori, i comandanti, gli esempi mitici; la *partecipazione* intesa come coralità, accesa attraverso la scintilla di un mito forte nella sua tensione morale e aggregante.

La nazione è il mito e il referente, nuovo e antico insieme, per fondare la partecipazione, per generare una comunità, per radicare il politico nella storia di un popolo. La conquista dello Stato passa attraverso la conquista della nazione.

«Dalla nazione allo Stato» è la significativa affermazione di Mussolini all'Augusteo nel 1921:[2] il cammino dell'aggregazione politica risale dalla società alle istituzioni, dalla comunità allo Stato, dal patrimonio comune di vita, storia e memoria al progetto politico.

Sono qui gettate le premesse per la sua rivoluzione politica: gli interlocutori non sono più i partiti ma la storia e la vita di una nazione. I partiti al governo per Mussolini non garantiscono né l'esigenza di partecipazione, perché sono oligarchie chiuse e consorterie di vertice, né l'esigenza di decisione, perché la divisione e la frammentazione dei partiti genera una democrazia inetta e imbelle.



Il tentativo di Mussolini, giunto al potere, è dunque quello di sostituire il pluralismo politico della democrazia parlamentare, ritenuto falso e incapace, con il pluralismo sociale, prodotto dalla storia e dalla vita della nazione.

Egli riconosce altre mediazioni al di fuori dei partiti, tra Stato e società, tra potere e popolo: la mediazione dei sindacati, delle corporazioni e poi anche la mediazione della Chiesa, della monarchia. Compromessi con la storia, cedimenti alla realtà, è vero. Ma l'opportunismo di Mussolini ha una sua lungimiranza poiché si pone non tanto nella dimensione temporanea del «momento opportuno» quanto nella dimensione profonda del «radicamento» nell'identità italiana. Lo Stato nuovo si deve incardinare su questo pluralismo sociale. Tesi realistica ma non priva di originalità, ove confluiscono concezioni tradizionali e prospettive moderne, *postdemocratiche*. Da questa sintesi nasce uno Stato certamente non democratico, che non può però liquidarsi né sotto la specie dei regimi autoritari dell'Ottocento né sotto la specie dei totalitarismi del nostro secolo. Se l'autoritarismo puro è superato da questa nuova coscienza di partecipazione e di mobilitazione, il totalitarismo è negato soprattutto nel suo nucleo fondamentale: il totalitarismo, infatti, non ammette mediazioni, non riconosce alcun pluralismo sociale perché il totalitarismo esige l'individuo nudo (come la democrazia, del resto) su cui esercitare la sua pressione. Il totalitarismo si fonda sull'attesa del radicalmente diverso, del nuovo; la sua *conditio sine qua non*, è che si dichiari guerra a quel che preesiste e persiste; il totalitarismo vive sulla criminalizzazione del passato, la demonizzazione della storia, sul terrorismo verso i presunti «restauratori» dell'*ancien régime*, sul manicheismo tra il *radioso avvenire* della rivoluzione e l'oscuro passato della reazione. Caratteri che non si ritrovano nel fascismo, se non marginalmente e congiunti ad altri di segno opposto. Il richiamo alla nazione è per Mussolini il richiamo alla realtà oltre le tentazioni dell'utopia totalitaria: il mito della

nazione è in grado di annodare la storia al progetto, le glorie passate alle glorie future, l'antico romano al nuovo italiano. E il mito della nazione si fonda sul riconoscimento del pluralismo sociale che consente la partecipazione del paese reale alla vita politica.

La nazione ha la forza sanguigna del mito unificante per varie ragioni: si fonda sulla precisa individuazione del nemico, esalta la conflittualità *amicus-hostis* che è alla radice di ogni comunità politica fortemente sentita; consente il riconoscimento di tutti in una stessa identità originaria, rafforzando il senso di comune appartenenza; poggia questo senso di appartenenza su realtà naturali, cioè incontrovertibili, inalienabili, inestinguibili: la comunanza di suolo, di sangue, di famiglia e di lingua consente a questa comunità *identificata* di proiettarsi simbolicamente nel passato e nel futuro, mediante una continuità rituale; le emozioni comuni trovano la loro consacrazione liturgica in riti, parole e memorie, in cui tutti si possono riconoscere, dove ognuno si sente parte di un corpo, *membri* che divengono *membra*, dove la massa si antropomorfizza, diventa un uomo solo (*organicismo*).

La forza aggregante del mito nazionale è infinitamente più profonda, più intensa e vitale della forza aggregante di una classe o di un partito. Alla teoria classista, lo notavano già Barrès e Maurras, non difetta il riconoscimento del nemico (il borghese) ma difetta il richiamo a una identità originaria e inestinguibile che si trasmette e si lega a noi fin dentro il sangue: essere proletari è una condizione che muta con il mutare dei rapporti di produzione e delle forme di produzione. E che può dunque evolversi, fino a estinguersi. Il proletario è solidale con la sua classe fin tanto che è proletario; ma se la sua vita migliora, se mutano i rapporti di produzione, se, infine, si «imborghesisce», non ha più ragioni per sentire quella solidarietà di classe, il suo nemico non è più il borghese.

La lotta di classe, inoltre, si frantuma e si disperde in un intrecciarsi di lotte di classi che traversano le precedenti appartenenze, creano nuovi legami e nuove inimicizie, fino a relativizzare il nemico: alla lotta tra borghesi e proletari, può intersecarsi quella tra uomini e donne, tra lavoratori autonomi e lavoratori dipendenti, tra operai e contadini. I termini del conflitto sono variabili, perché sono variabili tali appartenenze. L'appartenenza a una nazione è invece difficilmente confutabile: il nemico non muta, l'*alter* è pur sempre lo straniero, il *sodalis* è pur sempre il connazionale.



Anche la comunanza di opinioni politiche, l'adesione a uno stesso partito non bastano per generare una solidarietà comunitaria profonda e costante: le opinioni sono cangianti e mutano le concordanze, mutando i termini di riferimento.

Il mito della nazione si fonda invece su una realtà più profonda e ineludibile: non si possono smentire le proprie origini, la propria lingua, le proprie conoscenze culturali, i propri padri, la propria terra, se non a patto di alienarsi in modo radicale. La forza della nazione è di incarnarsi nei suoi membri, in tutti i suoi membri, e al contempo di trascenderli: la concretezza quasi corporea del suo riferimento, che spesso si confonde con lo stesso paesaggio, si unisce alla profonda comunicazione simbolica e «universale», nell'ambito comunitario, che riesce a esercitare e a evocare.

L'intuizione mussoliniana affiora già alle soglie della prima guerra mondiale quando scrive: «La nazione non è scomparsa. Noi credevamo che fosse annientata; invece la vediamo sorgere vivente, palpitante dinanzi a noi! E si capisce: la realtà nuova non sopprime la verità; la classe non può uccidere la nazione. La classe è una collettività d'interessi, ma la nazione è una storia di sentimenti, di tradizioni, di lingua, di cultura, di stirpi. Voi potete innestare la classe sulla nazione, ma l'una non elide l'altra».[3]

Renan, un autore letto e citato frequentemente da Mussolini, spiega in questi termini la profondità del mito nazionale: «Avere glorie comuni nel passato, una volontà comune nel presente, aver compiuto insieme grandi cose, volerne altre ancora: ecco le condizioni essenziali per essere un popolo. Nel passato un'eredità di glorie e di rimorsi, nell'avvenire uno stesso programma da attuare. L'esistenza di una nazione è un plebiscito quotidiano».[4]

Mussolini aveva dunque compreso, e la grande guerra gli aveva offerto le chiavi, che la nazione è la forza aggregante di una comunità, è la base per la partecipa-

zione. Ma, accanto a questa forza ascendente che saliva dalla nazione allo Stato, era necessaria anche una forza di segno contrario che scendesse dallo Stato alla nazione.

Il senso della nazione come unità era in Italia ancora recente, la *traduzione politica* della tradizione nazionale era ancora difficile: occorreva dunque che lo Stato formasse gli italiani, si facesse *pedagogo*. Progetto di ascendenze hegeliane e totalitarie che trovava la sua legittimazione autorevole nel pensiero di Gentile. Il progetto gentiliano di una Grande Riforma intellettuale e morale degli italiani si incontra con il progetto mussoliniano di generare l'uomo nuovo fascista, seppure impiantato sulle radici dell'uomo *reale di sempre*. Dall'incontro, nasce lo Stato etico.

È in Gentile che si ritrova l'idea che lo Stato debba formare la nazione: «Non è la nazione a generare lo Stato, secondo il vieto concetto che servì di base alla pubblicistica degli Stati nazionali del secolo. Anzi, la nazione è creata dallo Stato che dà al popolo, consapevole della propria unità morale, una volontà, e quindi un'effettiva esistenza».[5] Le stesse idee Gentile aveva esposto già prima dell'avvento del fascismo; le stesse idee, coerentemente egli riproporrà all'epilogo della sua esistenza quando affermerà che «non è la nazionalità che crea lo Stato, ma lo Stato che crea (e suggella e fa essere) la nazionalità».[6] La preminenza dell'idea dello Stato, non estranea peraltro a certe componenti del nazionalismo (si pensi a un Pagano), era il frutto di un incontro tra l'hegelismo e il mito della tradizione statuale romana (e poi anche machiavellica e italiana) che avrebbe come suo tratto specifico, sul piano politico, l'idea e l'edificazione dello Stato.

L'educazione dell'italiano attraverso l'azione dello Stato sortì notevoli risultati: considerate certe vocazioni congenite e certi *vizi* secolari dell'italiano, considerati i tempi brevi in cui si sviluppò, le difficoltà storiche in cui si esercitò, l'opera di integrazione comunitaria e di educazione fu intensa e fruttuosa, rafforzata anche dai risultati ottenuti in altri campi: dalla legislazione sociale alle opere pubbliche, dai successi internazionali alle battaglie sociali.

Ma qui nasce il vero travaglio del fascismo, il punto



in cui il disegno politico mussoliniano si incaglia in alcune contraddizioni laceranti. L'educazione dell'italiano sarebbe dovuta coincidere gentilianamente con l'autoeducazione, la libertà con l'autorità, il volere del singolo si sarebbe dovuto realizzare nel volere universale dello Stato.

Da un punto di vista *pedagogico* il progetto era tutt'altro che ignobile: si trattava di vincere la storica allergia dell'italiano alle istituzioni, avvicinare il popolo allo *Stato*, provvedere la libertà di un significato etico fino a intendere la libertà come dovere. Nobile progetto, ma il *dover essere* si sovrapponeva all'*essere*, il volere dello Stato si imponeva sulla realtà. Sfuggiva al fascismo quel che in altro senso riconosceva: ovvero la libertà come rispetto delle identità, come riconoscimento delle differenze. Le specificità personali e interpersonali furono coartate in un progetto di grande omologazione, un progetto di nazionalizzazione delle masse attraverso lo Stato. Il «nazionale» rovesciò quindi il suo significato di riconoscimento del pluralismo sociale, delle specificità originarie, per divenire chiusura alle diversità, uniformità, accentramento.

L'errore teorico e pratico è rintracciabile proprio in quella identificazione di libertà e autorità, e in ultima analisi, di Stato e nazione. In realtà le «dure repliche della storia» insegnano che libertà e autorità non coincidono perché *essere* e *dover essere* non coincidono, così come storia e filosofia non coincidono, né volere della persona e volere dello Stato; può esistere una tensione armonizzatrice, una concordanza per approssimazioni successive, ma non si può disconoscere l'alterità tra libertà e autorità, lo scarto tra volere del singolo e volere universale.

L'una ha bisogno dell'altra: l'autorità senza libertà è potere assoluto, prevaricazione, abuso, violenza, così come la libertà senza autorità è smisuratezza, informità, caos e in definitiva anch'essa è violenza. I due termini sono complementari ma restano *diversi*.

L'utopia gentiliana di far coincidere Stato e individuo, libertà e autorità, è avvertita da Mussolini. E in lui esiste sempre, al di là dell'ottimismo magnificatore di facciata, il travaglio per la difficile conciliabilità delle due istanze. Da un verso era inficiato lo stesso progetto mus-

soliniano di mobilitazione delle masse: non può esservi vera partecipazione senza spazio di libertà, si rischia di cadere nel conformismo, nell'ossequio formale, nell'adesione coatta, nella mobilitazione forzata, senza mai raggiungere il *consenso attivo*, scintilla della mobilitazione totale. Inoltre se si vuole realmente individuare e legittimare una *élite, se si vuole selezionare una minoranza* attiva e volitiva a cui tocca trascinare le masse e «decidere», è necessaria la libertà.

Solo consentendo il libero esprimersi di energie intellettuali, e lasciando il libero dispiegarsi delle specifiche identità, è possibile al fascismo rinnovare la élite, garantire il ricambio, consentire quella «rivoluzione ulteriore» a cui Mussolini non rinunciò mai. Senza libertà c'era il rischio di cloroformizzare la vitalità, spegnere l'ardore rivoluzionario fondato appunto sul volontarismo, e soprattutto burocratizzare i ranghi e i meccanismi di ricambio.

Col passare degli anni, l'assenza della libertà avrebbe potuto inaridire l'élite fascista, inserendo ai vertici delle gerarchie solo individui emersi per anzianità di tessera, per ossequio acritico al regime, o per semplice diligenza «amministrativa».

Dall'altra parte premeva su Mussolini l'esigenza di emancipazione sociale, di modernizzazione civile, di sviluppo economico, premeva su di lui la considerazione che una società libera avrebbe prodotto un grave scompenso tra una *élite* fortemente motivata e una società demotivata; e premeva infine su Mussolini anche l'ebbrezza dell'oceanica adunata, l'adulazione del massiccio consenso...

In questa lacerante dicotomia tra spontaneismo e coazione, libertà e autorità, oscilla il regime fascista, ora castigando le «diversità» ora tollerando il frondismo, ora predicando l'uniformità con le veline di Starace, ora sollecitando l'esperimento critico e innovatore con le riviste di Bottai, ora omologando un popolo in divisa, ora favorendo le differenziazioni di *élites* spregiudicate come quelle universitarie.

Mussolini cercò di mediare il contrasto, alimentando, come vedremo in seguito, una specie di teoria della «doppia verità»: alle minoranze intellettuali era consentita la critica e un certo margine di libertà; alle masse



era necessario invece dare certezze e decisioni, non dubbi e interrogativi.

*Il fascismo fu illibertario quanto più accelerò il processo di democratizzazione del paese* nel tentativo di integrare ed elevare le masse nella vita politica e civile, attraverso la presenza «forte» dello Stato. Il paradosso è solo apparente, se si tiene a mente quanto scrissero, tra gli altri, Ortega y Gasset sulla *iperdemocrazia* [7] e Jacob Talmon e Bertrand de Jouvenel sulla *democrazia totalitaria*.[8]

In effetti i tratti illibertari del fascismo sembrano provenire più dalla sua vocazione «nazional-popolare», più dalla sua anima «di sinistra», che dal recupero fascista di una certa tradizione autoritaria «di destra».

A questo punto è importante verificare il luogo di incontro e di profonda divaricazione fra i tratti nazional-popolari del fascismo e il concetto di nazionalpopolare quale fu elaborato da Gramsci negli stessi anni in cui il fascismo lo *praticava*.

«Il moderno principe, il mito-principe — scrive Gramsci in una sua celebre pagina — non può essere una persona reale, un individuo concreto; può essere solo un organismo; questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico: la prima cellula in cui si riassumono i germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali... Il moderno Principe deve e non può non essere il banditore e l'organizzatore di una riforma intellettuale e morale, ciò che poi significa creare il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva popolare-nazionale verso il compimento di una forma superiore e totale di civiltà moderna. Questi due punti fondamentali: formazione di una volontà collettiva nazionale-popolare, di cui il moderno Principe è nello stesso tempo l'organizzatore e la espressione attiva e operante, e riforma intellettuale e morale, dovrebbero costituire le strutture del lavoro».[9]

Il nazional-popolare è dunque per Gramsci una volontà collettiva da formare e da organizzare attraverso una riforma intellettuale e morale bandita dal moderno Principe, il partito, inteso come «l'intellettuale collettivo».

Il nazional-popolare in Gramsci non si richiama alle identità originarie e reali del popolo, né all'eredità storica e civile di una nazione e al suo patrimonio di idee, tradizioni e fatti. Il nazional-popolare non si pone in Gramsci nella linea di un radicamento effettivo e profondo del progetto politico nel tessuto della nazione e del popolo a cui si rivolge. In Gramsci il nazional-popolare non è storia ma idea, puro concetto, ideale regolativo da perseguire, è una volontà da realizzare nel futuro. Da qui emerge il fondo intellettualistico e, in un certo senso, *idealistico* di Gramsci. E al contempo emerge la sua radice «giacobina», la ricerca di un *totalmente altro* da creare, una nazione e un popolo da «inventare», grazie all'opera demiurgica dell'intellettuale collettivo, del Partito Principe.

Il nazional-popolare in Gramsci è il progetto di una *nuova moralità laica* e di un *moderno umanesimo* che avrebbero dovuto legare gli intellettuali laici al popolo, sostituendo la religione *rimasta allo stato di superstizione*. Sono i laici che avrebbero dovuto essere gli *educatori e gli elaboratori della intellettualità e della coscienza morale del popolo-nazione*.[10]

Nel fascismo e in Mussolini il nazional-popolare assume invece una dimensione più realistica, e i fattori di innovazione e di modernizzazione introdotti si incontrano con il recupero di tradizioni e valori «nazionali»; un recupero pieno, enfatizzato con gli ausili della retorica. Ma un recupero che incardina il fascismo nel tessuto della nazione e permette al regime di Mussolini la conquista del vasto consenso attraverso l'integrazione della «memoria collettiva» della nazione.

Paradossalmente, il nazional-popolare gramsciano rivela tratti neoilluministici che lo rendono più *elitario* del «nazional-popolare» mussoliniano. In Gramsci, infatti, il nazional-popolare è un concetto venuto e prodotto «dall'alto», dagli intellettuali o, *mutatis mutandis*, dall'Intellettuale collettivo, il partito. Non è dunque una realtà colta «dal basso», proveniente dalle esigenze del popolo e della nazione; è una volontà che scende idealisticamente *dai* sacerdoti laici dell'intellettualità *al* popolo e *alla* nazione.

Sul piano della astratta progettualità, lo stesso umanesimo del lavoro di Gentile riesce a risolvere nel suo



seno il nazional-popolare di Gramsci: la considerazione gentiliana del lavoro come protagonista del nuovo umanesimo, l'integrazione dell'*homo sapiens* con l'*homo faber*, la concezione della società trascendentale, o addirittura la considerazione del Lavoratore come successore ed erede dell'Intellettuale, appaiono istanze ben più ardite, radicali e avanzate, del concetto gramsciano.

Il nazional-popolare resta in Gramsci una occasione mancata per saldare la progettualità sul terreno della storia, per coniugare vichianamente «la repubblica di Platone» con «la feccia di Romolo». E anche una occasione mancata per capire il fascismo e scandagliare i fondali del vasto consenso che raccoglieva.

Mussolini e Gramsci partono dagli stessi luoghi: per tutti e due, il socialismo, grazie alla comune lezione soreliana e prezzoliniana, può essere suscitato solo da una minoranza. Ma in Mussolini la minoranza si incontra infine con la storia, con la realtà della nazione e del popolo, e finisce col riconoscere il ruolo indispensabile della religione. In Gramsci, invece, si separa radicalmente dalla nazione, fino a porsi come rimozione del passato e della religione.

I diversi referenti spiegano, in larga parte, le ragioni del successo storico del primo, e il fallimento del secondo.

La critica che Gramsci rivolge al fascismo è in questo senso paradigmatica. La sua polemica ruota intorno all'idea che il fascismo sia un totalitarismo mancato. I suoi rilievi non condannano dunque il carattere «totalitario» del fascismo ma pongono l'accento sul fatto che il fascismo sia un totalitarismo insufficiente, incoerente e perciò fallito.[11]

Gramsci articola la sua critica al modello fascista essenzialmente su due piani. Da un verso condanna nel fascismo il cesarismo, dall'altro la sua subordinazione alla borghesia. È curioso osservare che le stesse critiche al bonapartismo tribunizio e all'imborghesimento del fascismo siano state avanzate a destra da Julius Evola.[12]

Addentrandoci più a fondo nella sua analisi, ci si accorge che Gramsci non condanna il cesarismo *tout court*; non vuol farlo, né *può* farlo perché dall'Unione Sovietica un nuovo Cesare chiamato Lenin (e poi Stalin) accende le speranze del comunismo.

Gramsci cerca allora di convincere e di convincersi che Lenin sia solo un'eccezione, sostenendo che egli «era l'esponente e l'ultimo più individualizzato momento di tutto un processo della storia passata».[13] Obiezione fragile se consideriamo che quella *individualizzazione* raggiungerà livelli ancora più forti con il suo successore, Stalin.

Ma al di là di questa spiegazione poco convincente, Gramsci cerca di distinguere nell'ambito stesso del cesarismo tra un «cesarismo regressivo» e un «cesarismo progressivo», analogamente a quanto aveva già fatto tra violenza «regressiva» e violenza «progressiva». È da notare ancora, curiosamente, che lo stesso Evola distingueva come Gramsci tra un cesarismo tradizionale (anagogico) e uno demagogico (catagogico), invertendo naturalmente il giudizio.

Scrive Gramsci nelle sue *Note sul Machiavelli*: «È progressivo il cesarismo quando il suo intervento aiuta la forza progressiva a trionfare sia pure con certi compromessi e temperamenti limitativi alla vittoria, è regressivo quando il suo intervento aiuta a trionfare la forza regressiva, anche in questo caso con certi compromessi e limitazioni, che però hanno un valore, una portata e un significato diversi che non nel caso precedente».[14]

Non esiste, naturalmente, un criterio oggettivo per distinguere quando il cesarismo sia effettivamente *progressivo* o *regressivo*, né quando i compromessi e le limitazioni siano accettabili o inaccettabili. Mancando parametri superiori, lo può stabilire solo il partito-Principe, anzi il suo vertice, soggettività egemonica, *in base al suo assoluto utilitarismo*: è progressivo ciò che rafforza il partito-Principe, è regressivo ciò che lo indebolisce.

È evidente che il giudizio gramsciano sul fascismo, su queste basi, non può essere un giudizio di valore ma solo un giudizio di opportunità. Il cesarismo fascista è negativo perché è fascista (o perché non è comunista): un giudizio tautologico che in definitiva è legato unicamente al punto di vista del soggetto e all'interesse particolare dell'osservatore.

Ma dietro l'alternativa tra cesarismo progressivo e regressivo, vi è in Gramsci la considerazione cruciale che il fascismo sia un fenomeno negativo perché la sua



rivoluzione sarebbe in realtà una rivoluzione-restaurazione. In questa interpretazione Gramsci si allinea a Gobetti che aveva individuato in Mussolini il rivoluzionario che tradisce la rivoluzione e viene a patti con i mali che sono radicati nella tradizione italiana, dalla Controriforma in poi. Quel che Gramsci (e Gobetti) individua come il peccato originale del fascismo, il luogo ideologico e storico in cui il fascismo compie il suo «tradimento», è in realtà *il punto di forza del fascismo e il vero punto debole del gramscismo (e del gobettismo) stesso.*

A Gramsci (e a Gobetti) difetta la comprensione che ogni rivoluzione che voglia farsi storia, realtà e anche potere, deve associare all'innovazione e al progetto, che richiede rotture su di un certo piano, anche una fedeltà e una certa continuità, che esige restaurazioni su di un altro piano. Ogni rivoluzione divenuta potere è anche restaurazione. Il successo di una rivoluzione si misura proprio dalla possibilità di comprendere e guidare questo doppio processo di rivoluzione-restaurazione.

*Si possono definire, anzi, fallite le rivoluzioni che subiscono le restaurazioni senza integrarle nella loro trasformazione.* Il punto di forza e di originalità del fascismo è proprio nel suo carattere di *rivoluzione conservatrice.* Quello è il luogo in cui il fascismo si incontra con il popolo e la nazione; e quello, analogamente, è il punto in cui la rivoluzione gramsciana se ne allontana.

Già nel 1921 Mussolini coglie l'essenza rivoluzionaria-conservatrice del fascismo quando scrive: «Noi ci permettiamo il lusso di essere aristocratici e democratici, conservatori e progressisti, rivoluzionari e reazionari; legalitari e illegalitari».[15] Nelle sue parole non c'è solo l'impronta del politico pragmatico e relativista, né solo il carattere ancora proteiforme e potenziale del fascismo: vi è già l'intuizione della necessità di una sintesi di istanze di «destra» e di «sinistra» e di un'aggregazione trasversale del popolo italiano, seguendo per vie inedite e originali l'antico percorso della «ideologia italiana».

Restavano tuttavia al fascismo divenuto regime (e a Mussolini) da comporre le stridenti aporie prodotte dalla sintesi di istanze e valori «rivoluzionari» con istanze e valori «conservatori».

Libertà e autorità, forza e consenso, decisione e par-

tecipazione: come realizzare il superamento e la conciliazione degli opposti? Mussolini privilegiò il terreno della prassi, come d'altronde suggeriva il suo realismo attivo, piuttosto che quello della chiarificazione ideologica. Egli cercò nella storia e in un nuovo modo di intendere la politica, la risoluzione di quelle antitesi che sarebbero state insormontabili nella visione *canonica* della politica. Mussolini ricercò un nuovo stile politico, che fosse la sorgente di una rinnovata consacrazione della politica. In Mussolini si afferma una politica estetica con l'immissione di aspetti liturgici, teatrali e rituali nella politica. Mediante il simbolo e la rappresentazione estetica, mediante l'arte e la drammatizzazione politica, Mussolini ricostruisce il legame tra masse e capo, tra forza e consenso, tra esplosione liberatoria delle energie di un popolo e canalizzazione di quelle energie in un nuovo ordine politico.

Di questa estetica politica, che trova da una parte in D'Annunzio e Marinetti e dall'altra parte in Machiavelli i suoi padrini più autorevoli sugli opposti versanti della politica artistica e dell'*ars politica*, ci soffermeremo nel capitolo seguente. Si può comunque già notare che la drammatizzazione della politica estetica, l'immissione di riti e pratiche, gesti e cerimonie, segna un tentativo di forte coinvolgimento popolare in una dimensione di «coralità».

Tuttavia quella drammatizzazione, se non vuole scemare in retorica o in finzione scenica, deve rimandare a forti tensioni ideali, ha bisogno di *alte temperature*. Già D'Annunzio aveva potuto sperimentare una politica estetica grazie allo scenario bellico che si stagliava sullo sfondo delle sue azioni, dei suoi discorsi dal balcone, delle sue imprese di Buccari e del Carnaro. Per questa ragione Mussolini coniugò la politica estetica con una forte mobilitazione nazionale contro il *nemico* esterno. Tutta la politica mussoliniana degli anni Trenta scorre su di uno scenario di guerra o comunque di militarizzazione in vista di un Nemico, pur mutabile nella sua individuazione storica.

Mussolini torna alle radici del fascismo, situate nell'interventismo e poi nella grande guerra, e contemporaneamente torna alle radici della politica, in cui *Polis* e *Polemos* sono associati. Ripercorre il cammino del-



l'aggregazione che si lega allora schmittianamente all'individuazione del nemico.

La «coralità» del popolo, lo stesso legame tra capo e masse, la rigenerazione rivoluzionaria del regime hanno bisogno di forti tensioni e di prove del fuoco; l'estetica politica non basta a generare un nuovo stile politico, né a cementare un forte consenso. Occorre la netta contrapposizione tra *amicus* e *hostis*, occorre rimarcare la diversità tra il *nazionale* e lo *straniero*, occorre far compiere all'Italia un nuovo «esame».

Congiuntamente alle ragioni «realistiche» della politica mussoliniana, l'impresa africana e la guerra di Spagna furono occasioni per compiere questo ardito passo verso una rigenerazione *forte* della «nazionalizzazione delle masse». E la stessa guerra mondiale, che fu dall'Italia di Mussolini più subìta che voluta, sarà colta tra l'altro come un'occasione per ritemprare l'Italia alle incandescenti temperature del conflitto.

Ritorna in Mussolini l'antica lezione di Machiavelli per il quale «cum parole non si mantengono li stati» ed è sempre meglio prender partito che restare neutrali «perché se dua potenti tuoi vicini vengono alle mani, o sono di qualità che, vincendo uno di quelli, tu abbi a temere del vincitore, o no. In qualunque di questi casi, ti sarà sempre utile lo scoprirti e fare buona guerra; perché nel primo caso, se tu non ti scopri, sarai sempre preda di chi vince, con piacere e satisfazione di colui che è stato vinto, e non hai ragione né cosa alcuna che ti difenda né che ti riceva; perché chi vince non vuole amici sospetti e che non lo aiutino nelle avversità; chi perde non ti riceve, per non avere tu voluto con le arme in mano correre la fortuna sua».[16] È un passo che spiega forse meglio di ogni analisi storica e strategica le ragioni che spinsero Mussolini a scendere in guerra.

Ed è sempre Machiavelli a indicargli che per vivificare un regime «è necessario ritirarlo spesso verso il suo principio».[17] Tornare alle origini, dunque: alle fonti del fascismo e del politico.

Mussolini riscopre la magica forza del conflitto come momento di estrema aggregazione comunitaria e di massima «decisione». Il conflitto è la possibilità di trasformare il consenso passivo in consenso attivo, l'adesione in *mobilitazione totale*.

Ma nel conflitto è vista soprattutto la possibilità di rigenerare il sistema, di consentire un ricambio delle *élites*, una circolazione delle minoranze; la guerra è vista da Mussolini ancora una volta come rivoluzione, come *deus ex machina* che scatena e innova anche la politica interna; la guerra è intesa levatrice degli *homines novi*.

Il conflitto consente di rinnovare i capi, le gerarchie, non democraticamente, nel grigio delle urne, né burocraticamente, per l'annata della tessera, ma rivoluzionariamente, per selezione sul campo.

Il conflitto diviene così il momento della verità, il disvelamento supremo, la forte tensione che uccide i *microbi* ed esalta i *giganti*, separa i puri dagli impuri; la guerra diviene estrema sintesi di masse e condottieri, riunisce le due tessere del politico, creatura androgina, il Capo e le folle. La guerra è rivelazione e legittimazione delle élites.

La storia, in un primo tempo, sembra dar ragione all'intuizione machiavellica di Mussolini sulla tensione polemica che generò aggregazione politica: si pensi alla guerra d'Africa, e ancor di più alla grande adesione al regime nel periodo dell'autarchia, quando l'Italia si strinse intorno al fascismo sentendosi quasi una città assediata. Si pensi al volontarismo che la guerra esalta e rivela, ai fermenti innovativi che innesca, alla mobilità politica che favorisce.

Ma allo stesso tempo il conflitto, e ancor di più la guerra mondiale, che è guerra «totale», finisce con l'operare una selezione alla rovescia: i migliori muoiono sul campo, e non vince sempre «chi più crede», vincono coloro che hanno più mezzi. La guerra non ha valore di un ordalia, non è un giudizio di Dio e non esalta i *migliori*, semmai li sottrae alla storia. Come scriveva Renato Serra: «la guerra non cambia nulla, assolutamente, nel mondo... non migliora, non redime, non cancella.. non fa miracoli. Non paga i debiti, non lava i peccati».[18]

E, mutate le sorti, il conflitto può rovesciare la sua efficacia rispetto al consenso: può divenire, e di fatto diviene, la giustificazione del dissenso, la ragione della diaspora, l'origine della frattura tra «decisione» politica e partecipazione corale.

Perduti i migliori sul campo, perduta la guerra del



*sangue contro l'oro* (espressione che Mussolini coglie in Maurras e nei nazionalisti), il fascismo muore: muore dove era nato, in guerra. Il suo *destino circolare* si conclude, la scaturigine della sua legittimazione diviene anche la giustificazione del suo rovesciamento.

In definitiva la rivoluzione conservatrice perseguita da Mussolini si può cogliere e sintetizzare in questi punti:

1) nella nostra epoca è necessario scindere e radicalizzare i poli della partecipazione e della decisione: quanto più si divaricano, tanto più occorre condurli all'estrema tensione *fino a raggiungere un massimo di partecipazione allargata e un massimo di decisione accentrata*.

2) Il pluralismo dei partiti, ritenuto surrettizio e nocivo, va sostituito con un pluralismo sociale in cui siano valorizzate e istituite altre mediazioni tra l'individuo e lo Stato, tra la società civile e la società politica.

3) Non è possibile creare uno Stato nuovo, una rivoluzione «totale», se la ricerca del nuovo non si incardina sulle certezze della storia e della «natura», della nazione e della tradizione.

Ogni rivoluzione che vuol farsi storia e potere, deve essere anche restaurazione, fino a divenire *rivoluzione conservatrice*.

4) Per legittimare le *élites* ed esaltare la partecipazione occorre riconsacrare la politica; la politica viene così rigenerata alle fonti dell'arte (*estetica politica*).

5) Per radicalizzare i meccanismi della partecipazione e del ricambio delle *élites* occorre andare alle radici del politico, ove vi è il conflitto. Nel conflitto la partecipazione corale si esalta e diviene mobilitazione totale, le minoranze trovano legittimazione, la circolazione delle *élites* avviene attraverso la selezione sul campo.

L'intuizione politica di Mussolini appare, complessivamente, una risposta non classificabile nei tipi del totalitarismo e dell'autoritarismo: appare piuttosto una risposta *organicistica* incompiuta e contraddittoria. Una risposta originale, dunque, rivoluzionaria e restauratrice a uno stesso tempo, che serba ancora una sua provocatoria attualità, benché si leghi strettamente al-

la sua genesi storica e al capo carismatico intorno a cui ruotò.

La risposta mussoliniana appare oggi necessario punto di confronto per ogni concezione politica che voglia andare al di là del conservatorismo e del progressismo, ricercando una via nazionale ed europea alternativa al capitalismo e al collettivismo.

Dove si inceppa la risposta mussoliniana, dove appare insufficiente, inadeguata, fallimentare?

*a*) nel pluralismo sociale difettoso e soprattutto incompiuto; si pensi, soprattutto ma non solo, alla rivoluzione corporativa rimasta a metà strada;

*b*) nella convinzione che il conflitto possa rigenerare il fascismo e non anche sfibrarlo, svuotarlo e perfino ucciderlo;

*c*) nel progetto di nazionalizzazione delle masse che si traduce sovente, sotto l'ombra dello Stato educatore e attraverso la pervadente mediazione del partito unico, in un conformistico progetto di omologazione, repressione e disconoscimento delle differenze;

*d*) infine, nella mancata distinzione tra libertà e autorità, che allunga un'ombra totalitaria sullo Stato etico e affossa alcune libertà fondamentali.

Il fascismo vive la tensione tra libertà e autorità, che ripercorre la tensione fondamentale tra rivoluzione e conservazione, sin dalle sue origini. Il fascismo nacque infatti per un verso da un impulso volontaristico e interventistico, fortemente innovativo e rivoluzionario, che è un impulso di libertà creatrice; e dall'altro verso esso crebbe e fu accolto da molti Italiani come fattore di sicurezza e di stabilizzazione, cioè venne incontro a una richiesta «conservatrice» di ordine, di certezze, di autorità.

Vi fu persino chi, come il filosofo relativista Giuseppe Rensi, che esercitò una notevole influenza sul pensiero mussoliniano, teorizzò la possibilità di far derivare l'autorità dalla libertà, il certo dal variabile, la conservazione dalla rivoluzione.[19]

Le due esigenze riaffiorano nel regime, ora incontrandosi nei momenti magici del grande consenso, ora scontrandosi quando prevale l'imposizione e domina il conformismo, e poi esplodono nel conflitto mondiale. Fino ad accendersi tra sinistri bagliori nel crepuscolo di Salò dove l'autorità e la libertà, la rivoluzione e la conservazione, ritrovano la loro conciliazione più alta e più tormentata perché il *rispetto conservatore* per l'autorità diventa fedeltà assoluta a un uomo, a un regime, a un'idea *nonostante* la storia: e *l'amore rivoluzionario* per la libertà diventa assoluto volontarismo privo di speranza, tragica avventura contro la *necessità* storica, il determinismo degli eventi.



Il fascismo in definitiva appare come il momento di maggiore tensione e di «rivelazione» della ideologia italiana nel senso della rivoluzione conservatrice.[20] Nel fascismo, infatti, da un verso la linea della rivoluzione conservatrice raggiunge la più forte esplicitazione storica; dall'altro verso la stessa linea della rivoluzione conservatrice subisce la sua rottura più lancinante. È il momento infatti in cui quella linea si divarica, si spacca in due: dallo stesso crogiuolo rivoluzionario-conservatore sorgono il fascismo e *buona parte* dell'antifascismo. Con l'avvento del fascismo l'ideologia italiana consegue nello stesso tempo la sua maturazione e la sua divaricazione: da un verso sembra infatti aver raggiunto il suo momento di affermazione politica, la sua fase di maggiore coesione tra popolo e classe dirigente, tra masse e intellettuali, il suo apice di tensione nazionale (o di fanatizzazione e di esaltazione retorica, da un punto di vista antifascista): dall'altro verso si delinea quella profondissima frattura tra fascismo e antifascismo che perdurerà per lunghi decenni nel nostro dopoguerra.[21]

**NOTE**

1. B. Mussolini, *La filosofia della forza. Postille ad una conferenza di Claudio Treves*, in «Il Pensiero Romagnolo», 29 novembre 1908 (pubblicato in tre puntate), ora nell'*Opera Omnia*, cit., vol. I, p. 174.
2. B. Mussolini, *Il programma fascista*, 8 novembre 1921, in *Opera Omnia*, vol. XVII, p. 216.
3. B. Mussolini, *Il dovere dell'Italia*, conferenza pronunciata a Genova il 28 dicembre 1914, ora in *Opera Omnia*, cit., vol. VII, p. 99.
4. E. Renan, *Discours et conferences*, p. 83, Paris 1887.
5. G. Gentile, *Dottrina del fascismo. Idee fontamentali*, vol. IV, pp. 847-58.
6. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, p. 57, Firenze 1946.
7. J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Bologna 1974 (uscì nel 1930).
8. J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967. L'e-

spressione è comunque già presente in B. de Jouvenel, *Du pouvoir*, Géneve 1947.
9. A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, p. 15, Torino 1949.
10. A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, p. 108, Torino 1950.
11. A. Gramsci, *Sul fascismo*, Roma 1973 (antologia).
12. J. Evola, *Il fascismo visto dalla Destra. Con note sul Terzo Reich*, Roma 1971.
13. A. Gramsci, *Ordine Nuovo* dell'1 marzo 1924; cfr. *Sul fascismo*, p. 209, cit.
14. A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, cit., pp. 83-88. Sul concetto di «violenza progressiva» cfr. il discorso di Gramsci alla Camera in occasione della legge sulle associazioni segrete, del 16 maggio 1925 (ora nel volume *Sul fascismo*, cit., pp. 286-89). In quell'occasione Mussolini ricordò a Gramsci che il suo compagno di partito, Bordiga, aveva giustificato l'uso della violenza. Gramsci replicando a Mussolini, rispose che Bordiga aveva giustificato «non le violenze fasciste, le nostre. Noi siamo sicuri di rappresentare la maggioranza della popolazione, di rappresentare gli interessi più essenziali della maggioranza del popolo italiano; la violenza proletaria è perciò progressiva e non può essere sistematica. La vostra violenza è sistematica e sistematicamente arbitraria perché voi rappresentate una minoranza destinata a scomparire... È molto probabile che anche noi ci troveremo costretti ad usare gli stessi vostri sistemi, ma come transizione... Sicuro: ad adottare gli stessi vostri metodi con la differenza che voi rappresentate la minoranza della popolazione, mentre noi rappresentiamo la maggioranza».

Sarebbe facile obiettare che il comunismo non rappresentava allora la maggioranza e il fascismo non era allora certo espressione di una minoranza; e se pure fosse stato vero quanto affermava Gramsci, la violenza non sarebbe stata comunque giustificabile. La mistificazione gramsciana è evidente: la violenza altrui è soggettività scatenata, puro arbitrio e sopraffazione; la violenza comunista è necessità oggettiva della storia (è *progressiva*) e della nazione (*noi rappresentiamo la maggioranza*).
15. B. Mussolini, *Dopo due anni*, in «Popolo d'Italia», del 23 marzo 1921, in *Opera omnia*, cit., vol. XVI, p. 212.
16. N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XXI, p. 143, Bari 1962.
17. *Ibidem*.
18. R. Serra, *Esame di coscienza di un letterato*, «La Voce», 18 maggio 1915.
19. G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, cit.
20. Sul fascismo come «rivoluzione conservatrice», *cfr.* A. Romualdi, *Il fascismo come fenomeno europeo* (ultima edizione, Roma 1985) e G. Locchi, *L'essenza del fascismo*, Genova 1981.

Nelle sue *Interpretazioni del fascismo* (Bari 1969), Renzo De Felice annotava la scarsità di contributi della storiografia che Gioacchino Volpe definiva «non antifascista», ferma agli studi di Attilio Tamaro, Evola, di Maurice Bardèche e, naturalmente, di Gioacchino Volpe. In questi ultimi tre lustri, tuttavia, altri contributi sono apparsi in questa area: tra i quali ci pare giusto citare, oltre quelli di A. Romualdi e di G. Locchi, il denso saggio di E. Erra su *L'interpretazione del fascismo nel problema storico italiano* (Roma 1971); di AA.VV. *Sei risposte a Renzo De Felice* (Roma 1972). M. Veneziani, *Mussolini il politico*, Roma 1981. Nell'ambito della destra politica i contributi più significativi sono di Pino Rauti, che con R. Sermonti è autore di una monumentale *Storia del Fascismo* in sei volumi (Roma 1976) e di Nino Tripodi che ha pubblicato vari saggi sul fascismo, tra i quali il più recente è *Fascismo così* (Roma 1984). Preziosi stimoli esterni alla rilettura da «destra» del fascismo sono giunti, per limitarci al panorama italiano, oltre che dagli studi di Renzo De Felice e Augusto Del Noce, anche da D. Settembrini, *Il fascismo come controrivoluzione imperfetta*, Firenze 1978; D. Fisichella, *Analisi del totalitarismo*, Messina-Firenze 1976; G. Bocca, *Mussolini socialfascista*, Milano 1983. È poi interessante notare che le due principali interpretazioni del fascismo, la tesi del fascismo come «parentesi» (Croce e la storiografia «liberale») e la tesi del fascismo come «rivelazione» di radici nazionali endemiche (G. Fortunato e la storiografia «radicale»), si ritrovano anche nell'interpretazione del fascismo «visto da destra». Da una parte, infatti, vi è una linea di destra «radicale» (espressa soprattutto da Evola e proseguita da Romualdi) che concepisce il fascismo come parentesi (benefica) nella storia d'Italia; e dall'altra una linea storiografica di destra «nazionale» (che si può far risalire a Gioacchino Volpe e Tamaro) che individua nel fascismo la «rivelazione» dell'Italia prefascista e risorgimentale, giunta alla sua (benefica) maturazione.
21. Gli avversari dell'ideologia italiana sono accomunati proprio dal rigetto dell'idea di una rivoluzione conservatrice di tipo spiritualistico. Da una parte vi è Benedetto Croce che rappresenta, con una certa coerenza, la posizione di una *conservazione senza rivoluzione* e di una cultura scissa dall'impegno nazionale. Dall'altra parte c'è Antonio Gramsci che rappresenta, con pari coerenza, l'idea di una *rivoluzione senza conservazione* e di una cultura totalmente riversata nell'impegno politico. Croce condanna dell'ideologia italiana il demagogico populismo, mentre transige sull'esito «autoritario» (come attesta il suo consenso al fascismo che perdurò anche dopo la svolta «autoritaria» del 3 gennaio 1925); Gramsci, al contrario, condanna dell'ideologia italiana il suo carattere elitario e borghese ma non respinge l'uso della violenza extralegale, purché sia «progressiva» (*v.* nota 14). La confluenza delle due posizioni si ritrova in Gobetti e nel suo progetto di una rivoluzione liberale che si oppone in modo esattamente speculare all'idea della rivoluzione conservatrice. In Gobetti vi è insieme la rivendicazione popolare e quella elitista, il conservatorismo muta in liberalismo e il rivoluzionarismo sfocia nel progressismo. (Su Gobetti e il fascismo cfr. M. Bernardi Guardi, *Note su Pietro Gobetti «soreliano» di fronte al fascismo* nel volume di AA.VV., *Mussolini nel centenario della nascita*, pp. 72-80, Roma 1986).

Tra l'ideologia italiana e i suoi oppositori vi è tuttavia un punto d'incontro che si può rigorosamente individuare nell'idealismo, e in particolare in Gentile. Il pensiero di Gentile è vivo e presente in Croce, in Gramsci e in Gobetti. D'altro canto, lo stesso Gentile è uno dei punti cruciali in cui si esprime l'ideologia italiana. Certamente in Gentile vi è una inequivocabile scelta di campo nel senso dell'ideologia italiana. Ma la sua costruzione teorica, separata dalla vocazione etica, religiosa e patriottica dell'*uomo* Gentile, può disporsi a un uso differente. Questa contraddizione indica due cose: *a)* la grandezza del pensiero gentiliano, che permea la sua epoca e le sue intelligenze più vive, indipendentemente dalla loro scelta di campo; egli si pone come uno scoglio inevitabile sia per chi voglia edificare una ideologia italiana sia per chi voglia invece disfarla; *b)* la bivalenza del pensiero gentiliano che può aprirsi a un esito spiritualista ma anche a un esito laico-immanentista. Da qui la netta esigenza di ritrovare nella tradizione italiana altre sorgenti di spiritualismo, al di là dell'idealismo, per fondare solidamente la rivoluzione conservatrice italiana. Una esigenza che il variegato fascismo antigentiliano legittimamente avvertì ed espresse.

A proposito della «bivalenza» del pensiero gentiliano è da segnalare la contraddizione in cui incorre Bobbio nel suo *Profilo ideologico del novecento italiano*, cit. Egli individua in Gentile il rappresentante più significativo di quella «ideologia italiana» che egli ritiene il male principale della nostra storia culturale e civile. A quella linea Bobbio oppone il liberalsocialismo dei Gobetti, Rosselli, Calogero e Capitini: figure tutte formatesi proprio all'ombra del pensiero gentiliano. A questo punto l'alternativa per Bobbio è ineludibile: o rivede radicalmente il suo schema manicheo o deve convenire che la linea liberalsocialista non è autonoma ma subalterna all'ideologia italiana e gentiliana. Quella subalternità potrebbe chiarire a Bobbio la ragione per cui, caduto il fascismo, non vi fu l'affermazione del liberalsocialismo, sotto la specie dell'azionismo, ma al contrario, avvenne il suo dissolvimento.

Capitolo IV

# L'ESTETIZZAZIONE DELLA POLITICA

Per lungo tempo la comprensione del fascismo si è arenata davanti a un insormontabile pregiudizio: il fascismo è stato ritenuto il regime dell'apparenza, il trionfo della parola e della parata, l'affermazione della superficie contro ogni profondità, la vittoria del gesto sull'intelligenza. Walter Benjamin aveva individuato la peculiarità del fascismo nella «estetizzazione della politica».[1] Questo giudizio, confortato dalle evidenze e ripetuto da altre provenienze, forniva una comoda chiave di valutazione e di liquidazione aprioristica del fascismo.

Dal fascismo come estetizzazione della politica si poteva infatti ricavare un giudizio di condanna per una politica vista come mistificazione, gioco delle apparenze, retorica; si poteva derivare un giudizio morale, secondo cui il fascismo riduceva la dimensione etica a quella estetica, contrapponeva la forza alla morale, l'atto violento e risolutore alla comprensione civile e problematica: si poteva dedurre la fragilità del consenso al regime, poiché l'adesione delle masse sarebbe stata epidermica, una vernice, una sagra dell'applauso senza razionale convincimento; si arrivava a spiegare persino l'essenza «erotica» del fascismo, visto come una ideologia del «corpo», una ideologia «fallica» addirittura, fondata sull'esibizionismo; dal fascismo come estetizzazione della politica, infine, si espungeva un giudizio di inconsistenza intellettuale e teorica del fascismo, il vuoto del pensiero indorato dall'arte politica, la distruzione della ragione dissimulativa nel culto irrazionale della forma.



Questa ricorrente interpretazione è stata poi ridimensionata con gli anni attraverso analisi più approfondite e meno isteriche: si è riconosciuta alla politica fascista una solidità oltre le apparenze; una tensione etica e non solo estetica, si è riconosciuto al consenso tributato al fascismo uno spessore e non solo una superficie; si è riconosciuto infine al fascismo una consistenza intellettuale, un legame non epidermico con la cultura del suo tempo, e persino l'istanza di una rivoluzione culturale.

Tuttavia, questa nuova comprensione del fascismo ha lasciato ai margini la «concezione estetica» della politica fascista, quasi che fosse solo un incartamento, una copertura esteriore o un gigionismo di superficie, insomma una facciata da rimuovere e superare per conoscere l'essenza del fascismo.

Ci sembra invece proficuo capovolgere i canoni interpretativi del fascismo, rovesciare l'analisi fin qui svolta e riconsiderare proprio l'aspetto estetico del fascismo *come se fosse la sua sostanza.*

L'ipotesi di partenza che qui è formulata ripercorre in senso inverso la tesi di Benjamin: il nucleo vitale del fascismo, la sua essenza va ricercata soprattutto laddove si è creduto di intenderne la superficialità; una sua robusta radice potrebbe trovarsi proprio nella sua concezione estetica della politica.

Il punto di partenza per individuare la matrice «estetica» e artistica del fascismo è naturalmente determinato dalle sue stesse sorgenti culturali, che sono evidenti. Futurismo e vocianesimo innanzitutto.

Le radici del fascismo, a differenza di ogni altra ideologia o movimento politico moderno, sono prevalentemente di carattere artistico e letterario. Non si potrebbe intendere il fascismo senza passare per il dannunzianesimo, per il fecondo *Sturm und Drang* fiorentino dei Soffici, Papini, Prezzolini. Due poeti come Pascoli e Carducci alimentano i furori nazionalistici dell'Italia «proletaria e fascista», e un romanziere come Oriani, di cui Mussolini curerà l'Opera Omnia, ritenendolo il precursore del fascismo, consacrerà la *lotta politica* e la *rivolta ideale* sull'altare della poesia che si trasforma in azione politica.

L'*humus* in cui nasce il fascismo è letterario e arti-

stico più che filosofico e scientifico. Persino l'incidenza di Nietzsche è mediata attraverso il filtro artistico e letterario: Nietzsche giunge al fascismo attraverso le mediazioni letterarie di D'Annunzio e di Papini: e il suo superuomo è inteso romanticamente come un genio che trascende le masse.

Anche il relativismo filosofico di un Tilgher giunge al fascismo attraverso la «mediazione letteraria» di Pirandello. È lo stesso Mussolini a parlare di «pirandellismo» fascista.[2]

L'idealismo giunge a Mussolini attraverso la lettura «vociana» e si confonde sovente con «romanticismo» nel quale l'Io trascendentale dei filosofi idealisti si volge nell'immagine artistica dell'«Io demiurgico». La stessa espressione «rivoluzione conservatrice», come già si diceva, nasce dal mondo tedesco in ambito artistico e letterario. I primi a usarla sono letterati come Moeller van den Bruck, von Hofmannsthal e Mann. Gli stessi Ernst Jünger e Gottfried Benn, figure di primo piano per intendere la rivoluzione conservatrice, concepiscono la politica come *poiesis*, come azione creatrice, un agire superiore che crea le forme. La filosofia della storia di Spengler non potrebbe intendersi senza il costante parallelo con la rappresentazione delle forme; il suo stesso concetto di *Kultur* non si può intendere senza il riferimento all'arte. La *Zivilisation* è per Spengler proprio l'era della «bassa marea delle forme».[3] L'arte diviene con Spengler una chiave di lettura storica, la sua morfologia delle civiltà e soprattutto una morfologia dell'arte.

Per Hofmannsthal «niente è reale nella vita politica della nazione che non sia presente come spirito nella vita letteraria e viceversa». Tutto il movimento intellettuale francese di ispirazione filofascista, che Paul Sérant significativamente definì «Romanticismo fascista»,[4] ha radici artistiche, cioè poetiche e letterarie. Da Drieu La Rochelle a Brasillach, da Bardèche a Montherlant, da Rebatet a de Chateaubriant, da Bonnard allo stesso Céline: la loro «tentazione» fascista [5] è alimentata e ravvivata da una concezione della politica come arte, come poesia, come irruzione del gesto elementare, plastico e risolutore, come esaltazione del corpo, come ebbrezza ludica ed estetica.



Già Drieu La Rochelle nel suo *Socialismo fascista* coniugava valori politici e valori plastici, e vedeva nel fascismo l'avvento di un potere «estetico».[6] E Brasillach, nel *Nostro anteguerra*, scriveva: «Non esiste dominatore o condottiero che non abbia una sua profonda poesia. Quando parla agli italiani in Patria e al di là del mare, Mussolini è un grande poeta, degno erede di quelli della sua stirpe»,[7] e analoghe immagini poetiche, illusorie o meno, Brasillach coglieva nelle adunate nazionalsocialiste e in quelle della Legione rumena di Codreanu, per giungere alla conclusione che «il successo del nazionalismo, in quegli anni, derivava essenzialmente dalla sua capacità di proporre alle folle delle parole e delle immagini, dei miti, ad esse congeniali, e più di ogni altra cosa, buona o cattiva che fosse, della vera poesia».[8] Non diversamente in Italia si esprimevano un Ardengo Soffici [9] o un Dino Garrone.[10]

D'altra parte, non è da dimenticare che il nazionalismo in Francia e in tutta Europa si innalzò sulle ali di due letterati, Maurras e Barrès.

E il discorso potrebbe allargarsi a quegli scrittori e poeti venuti da lontano come Ezra Pound o Knut Hamsun, che trovarono nel fascismo i segni di un'epica, il ritorno degli eroi-artisti, l'affermazione della politica come arte.

Anche il nazionalsocialismo non potrebbe compiutamente intendersi senza i riferimenti all'arte, senza Wagner e senza un Nietzsche, per così dire «wagnerizzato», oltre che senza Goebbels e Speer, che provvidero il nazismo di quei fondamenti estetici lucidamente evidenziati da George Mosse.[11]

Nel nazionalsocialismo la «componente estetica» si congiunge e sconfina nella «componente magica».[12] Il nazismo può definirsi un *fascismo ad alta tensione* che radicalizza, ed esaspera, gli aspetti innovatori e gli aspetti tradizionali del fascismo. In questo senso appare parziale e, a nostro avviso, insufficiente la distinzione pur utile posta da Renzo De Felice tra fascismo e nazismo, individuando nel primo il filo rosso di una matrice di «sinistra» mai scomparsa e nel secondo riconoscendo i tratti di un radicalismo di destra. Il nazismo appare in realtà come un fascismo *radicale* che da un verso supera il carattere moderno e «progressivo» del

fascismo in un processo più ampio e avanzato di modernizzazione, di industrializzazione e di integrazione nazionale delle masse; e dall'altro verso trascende il richiamo tradizionale del fascismo italiano, riproponendo in una atmosfera fortemente ritualizzata e liturgica, tradizioni e saghe lontane nei secoli. Il nazismo radicalizza sia i contenuti «moderni» del fascismo (anche quelli più *perversamente* moderni, come il totalitarismo), sia i contenuti «arcaici» e mitologici.

Quel che nel fascismo è populismo nel nazismo diventa mistica del popolo, quel che nel fascismo è nazione o al più «stirpe» (ma in un senso letterario e «spiritualistico»), nel nazismo è razza; quel che nel fascismo è estetico, nel nazismo si fa magico. Il carisma di Mussolini resta ancora nell'ambito politico, il carisma hitleriano si manifesta con tratti «religiosi», un singolare intreccio di ierofania e demonismo. Non poche volte si è sottolineato un presunto «demonismo» di Hitler, contrapposto a un presunto «istrionismo» di Mussolini. È una distinzione che, seppure in senso negativo, rimarca la differenza tra l'*ars politica* di Mussolini e la *politica magica* di Hitler e il differente rapporto con le folle, l'uno di tipo estetico (e a volte teatrale), l'altro di tipo quasi «liturgico». La differenza risale in larga parte alla «natura» dei due capi e dei due popoli; ma per molti versi si può ricondurre anche alle differenze tra la rivoluzione conservatrice italiana e la *konservative Revolution tedesca* a cui non sono estranei caratteri «esoterici» che in larga parte non appartengono al «filone» italiano. È certamente inattendibile la definizione che Pauwels e Bergier dettero, nel *Mattino dei maghi*, dell'hitlerismo, «il guenonismo più le divisioni corazzate»; ma coglievano nel segno della sua aspirazione *esoterica*.

Una continuità tra politica estetica e politica magica si può tuttavia ravvisare. Il mago, in fondo, non è che la radicalizzazione dell'artista, l'estrema espressione della potenza creativa che si fa energia, l'*artifex* che si muta in demiurgo, o in teurgo. O, viceversa, si potrebbe dire che l'artista sia un mago «depotenziato», che volge in rappresentazione estetica quel che il mago concepisce sul piano dell'azione «cosmica». Non è un caso che il fiorire dell'arte e della politica artistica (si pensi al Rinascimento o al Romanticismo) si accompagni sempre al fiorire della magia. Né è un caso che il più lucido teorico del superfascismo italiano e della rivoluzione conservatrice fondata sui valori della Tradizione, Julius Evola, abbia cercato di creare un «esoterismo» fascista e abbia cercato di radicalizzare il fascismo sulle basi di una concezione «magica». Dall'idealismo magico all'introduzione alla magia, scritta con il gruppo di Ur,[13] Evola ha cercato di dotare il fascismo di una legittimazione superiore.



Lo stesso Evola, peraltro, pervenne alla filosofia e all'idealismo magico dopo un'esperienza breve ma intensa di artista, un'esperienza pittorica e poetica che vede intrecciate le influenze di Wilde e D'Annunzio, Papini e Marinetti, Breton e Tzara.[14] La sua rivolta antiborghese, la sua critica della ragione, e nel dopoguerra le sue propensioni per un anarchismo di destra, non potrebbero compiutamente intendersi senza passare per la sua esperienza di pittore e autore dadaista.

Nel 1926, inaugurando la Mostra del '900, Mussolini si sofferma sulle interazioni tra arte e politica. «Quale rapporto intercorre tra la politica e l'arte? Quale tra il politico e l'artista?», si chiede il capo del fascismo. «Che la politica sia un'arte non v'è dubbio. Non è, certo, una scienza. Nemmeno mero empirismo. È quindi un'arte. Anche perché nella politica c'è molto intuito. La creazione "politica" come quella artistica è una elaborazione lenta e una divinazione subitanea. A un certo momento l'artista crea colla ispirazione, il politico colla decisione. Entrambi lavorano la materia e lo spirito. Entrambi inseguono un ideale che li pungola e li trascende. Per dare savie leggi a un popolo bisogna essere anche un poco artisti. Fra il politico e l'artista vi è qualche altro punto di contatto, ne cito uno per tutti: il senso della incontentabilità. La insoddisfazione tremenda e pur salutare delle cose compiute, che non sono mai come si credeva. La piatta beatitudine dell'arrivato è ignota tanto all'artista come al politico».[15]

La decisione del politico equiparata all'*ispirazione* dell'artista, il senso della rivoluzione permanente assimilato alla *maieutica* incompiutezza dell'artista, l'essenza stessa della politica rintracciata nell'intuizione «ar-

tistica»: Mussolini riconosce i tratti della politica estetica, non è un inconsapevole portatore.

Anche un «politico» realista e *positivista* come Alfredo Rocco afferma: «La politica è arte, come la pittura, come la scrittura, come l'architettura, come la musica, come la poesia, come la letteratura, come la guerra. Ma l'arte è creazione, e perciò l'intelletto politico, quando giunge alle altezze del genio, è soprattutto intelletto creatore... Mussolini, grande politico, è pertanto un grande creatore».[16]

Se la «teoria» enuncia la stretta correlazione tra arte e politica, la prassi storica provvede, e con più massiccia evidenza, a confermarla.

Le vicissitudini ideologiche e politiche del fascismo italiano, le grandi dicotomie in cui si dibatte il fascismo, si riflettono con sorprendente parallelismo nel dibattito artistico e letterario del suo tempo. Le oscillazioni storiche del fascismo tra modernità e tradizione si riflettono nelle oscillazioni artistiche tra avanguardia e neoclassicismo, tra sperimentalismo e realismo, tra futuristi e tradizionalisti, tra vociani e rondiani. L'aporia fascista urbanizzazione-ruralismo, il culto della metropoli moderna e pulsante e insieme la rivalutazione dell'anima antica della provincia, si ritrova in pieno nel dibattito artistico e letterario tra Strapaese e Stracittà, tra Selvaggi e Novecentisti. Le «due architetture» di Pagano e di Piacentini riflettono due progetti ideologici e storici di città che realmente si scontrano nel fascismo.[17] E si potrebbe continuare, fino a scorgere in altri luoghi una feconda intersecazione tra la vita ideologica e politica degli anni tra le due guerre e la vita artistica e letteraria dello stesso tempo. È un processo circolare di simbiosi mutualistica, una sorprendente sintonia: la letteratura copia dalla vita ma quante volte, direbbe Oscar Wilde, la vita copia dalla letteratura?

«Tutti i veramente grandi italiani — scriveva Soffici — hanno scritto o poetato quando non potevano agire. La loro opera letteraria e poetica è sempre stata un surrogato dell'azione».[18]

Vi è tutto un ribollire dell'arte in cerca di assoluti, dell'arte che vuol riversarsi nell'azione, prolungarsi nella storia, contagiare gli eventi, farsi politica in senso creativo. E la politica del fascismo, a sua volta, risale



alle sorgenti dell'arte in cerca di una rigenerazione del politico, una riconsacrazione della politica, divenuta con il giolittismo e il socialismo riformista amministrazione, rivendicazione economica, vaga promessa di riscatto sociale.

Ma quali sono, al di là delle convergenze con i movimenti artistici e letterari del tempo, le sorgenti «estetiche» del fascismo?

In primo luogo l'ascendenza estetica si rivela nel significato stesso che il fascismo attribuisce alla politica. Il politico per Mussolini è soprattutto colui che suscita i miti; l'essenza della politica, al pari dell'arte, è riconosciuta nella facoltà mitopoietica. La politica si esprime attraverso un mito centrale, che costituisce il midollo, intorno a cui si costruisce il progetto politico e intorno a cui il politico aggrega le folle, suscita gli entusiasmi, crea un'atmosfera, amalgama gli individui in una comunità.

La politica come arte mitopoietica è politica eminentemente artistica. L'ideologia del fascismo ruota intorno a miti centrali: miti *ritrovati* come il mito della nazione, anch'esso mediato e arricchito da una ricca tradizione letteraria che nasce dal Risorgimento, passa per Oriani e si esprime nella letteratura nazionalistica e interventista; e miti *originali* come il mito dell'uomo nuovo che è anch'esso un mito politico-estetico. Notava Carlo Carrà che l'uomo nuovo vagheggiato dal fascismo non era solo il nuovo politico ma anche il paladino delle lettere e delle arti.[19] Il mito dell'uomo nuovo riproponeva il mito rinascimentale dell'*Artifex*, dell'uomo superiore, del demiurgo che crea le forme, artista e politico, anzi *artista politico*. Se il nucleo centrale della politica fascista si riconosce dunque nella facoltà mitopoietica, facoltà eminentemente artistica, come si diceva, anche la rappresentazione storica del fascismo appare ispirata alle sorgenti dell'arte.

Nel fascismo si nota una affermazione della categoria spaziale sulla categoria temporale. Alla concezione dialettica della politica, intesa come *la ragione che progredisce nel tempo*, il fascismo oppone una concezione estetica e rituale che *privilegia e sacralizza lo spazio*.

Tutto il fascismo e i fascismi non potrebbero intendersi senza questa affermazione della *piazza* sull'*oro-*

*logio*: le oceaniche adunate, il discorso dal balcone, il gusto del monumentale, i grandi spazi, la vocazione architettonica, la fondazione di nuove città, le formidabili coreografie, la politica spettacolare, i saggi ginnici, la prevalenza di una sensibilità estetica più che dialettica nel fascismo.

Il tempo si dissolve nello spazio sacro, in cui il passato può essere rigenerato e rappresentato al pari del futuro. Le ideologie liberali e marxiste, nate dalla dialettica, si fondano sulla temporalità che diviene storicismo e progressismo. Nel fascismo, invece, il progressismo vitalistico convive e si alterna con un pessimismo tragico, il migliorismo storico si accavalla con una concezione involutiva della storia, di stampo spengleriano, l'attesa per l'avvenire, l'apologia dei popoli giovani, l'uomo nuovo, la rivoluzione culturale, si affiancano a un ritorno alla tradizione, alla rinascita della romanità, alla rivitalizzazione del passato.

Il tempo si curva e il futuro si incontra con la tradizione, il progresso con la decadenza (e il progressismo con il decadentismo), il vitalismo con il culto della morte. Prevale una concezione *sferica* della storia. Il fascismo fu una concezione *spaziale* laddove le ideologie liberali e socialiste sono ideologie *temporali*. Il fascismo nasce dall'estetica, le ideologie liberali e marxiste sono sviluppi della dialettica. È questa diversa maternità indurrà la storiografia liberaldemocratica e radicalmarxista a vedere nel fascismo i segni di una barbarie, di un errore contro la cultura: ma l'incomprensione di fondo è proprio nella incapacità di comprendere la differente radice culturale del fascismo.

Avventurandoci ulteriormente nell'anima del fascismo, possiamo individuare una radice estetica anche nei temi principali su cui si impianta la concezione fascista. Quando il fascismo rifiuta l'economia come destino, contrappone la bellezza all'utilità, la grandezza alla funzionalità, lo stile alla convenienza. Il mito fascista della giovinezza è anch'esso un ideale di energia congiunta a bellezza, un mito plastico e dinamico, quasi la riproposizione dell'ideale ellenico del *kalós kai agathós*, l'uomo bello e buono. Vi è nel fascismo la riconsacrazione «estetica» del corpo, che trova in D'Annunzio e in Montherlant, tra gli altri, una sorta di nobilitazione



letteraria ed esistenziale.

Anche il lavoratore è rappresentato nella concezione fascista come l'erede dell'*Artifex* rinascimentale, il *faber fortunae suae*, colui che forgia la materia, dà vita e forma alle cose.

L'apice della «mistica» fascista è individuato dallo stesso Mussolini nel «morire in bellezza», nella concezione della bella morte e del grande gesto supremo. La storia è vista come tragedia del divenire, come teatro di immani conflitti, come palcoscenico calcato dagli eroi che, come grandi artisti tragici, consumano il loro destino e trascinano il coro delle folle.

Persino il richiamo all'ordine si traduce spesso in una rappresentazione estetica dell'ordine (la divisa, le geometrie composte nei saggi, le figure), quasi a ritrovare l'ideale classico del kosmos, che è insieme ordine e bellezza. Il «ritorno all'Ordine» prima di essere un tema politico fascista, fu motivo ricorrente nelle avanguardie artistiche che si volgevano alla restaurazione, tornavano all'ordine classico.

La stessa proliferazione di opere pubbliche, nasce dalla vocazione al *monumentum aere perennius*; il risanamento delle paludi pontine è visto dalla propaganda fascista come un intervento demiurgico che crea dall'informe la forma, dal caos primordiale la fecondità vitale.

Anche le antitesi che il fascismo pone nella sua concezione della vita sorgono da un temperamento artistico: la supremazia dell'intuizione sul raziocinio, della sintesi sull'analisi, dell'immediatezza sulla mediazione, del gesto plastico sul convincimento logico, della fantasia sulla scienza, dell'intensità sulla durata.

È inutile aggiungere che anche molti degli aspetti mistificatori e aberranti del fascismo appaiono spesso parodie estetiche: il narcisismo e l'istrionismo, certe ostentazioni teatrali, l'improvvisazione, il culto dei formalisti, il feticismo del corpo e della forza, certa magniloquenza ridondante, certe dichiarazioni d'anticultura e d'antifilosofia, certa romanità di cartapesta. Degenerazioni e volgarizzazioni di una visione estetica. La stessa «retorica» fascista è la degradazione di una politica «estetica».

Anche l'antiparlamentarismo e l'antidemocratismo fascista, il superumanistico dispregio delle masse «iner-

ti», non potrebbe intendersi senza la ricca letteratura che è alle radici: vi è il disprezzo dell'artista verso le norme, le convenzioni, le omologazioni, le massificazioni.

Il Superuomo fascista, l'archetipo dell'uomo nuovo, è uscito dalla letteratura: i suoi primi modelli sono figure letterarie come l'Andrea Sperelli dannunziano o il Lemmonio Boreo sofficiano,[20] che sintomaticamente «Il Selvaggio» definì il «primo fascista».[21]

Bontempelli scriveva significativamente nel 1926: «C'è una strana e spontanea rispondenza degna di grande attenzione... tra gli ideali che il novecentismo segnò da principio in pura sede letteraria e tutto l'atteggiamento della rinnovata vita italiana. Noi parlavamo di volenterosa creazione di miti della nuova epoca: e tutta Italia non lavora forse oggi, in tutti gli ordini, nelle cose più pratiche, nella politica e nell'industria, nell'agricoltura e nel costume, come intenta a scrivere un poema mitico, con una sensazione precisa di protagonista sulla scena di un teatro, che è il teatro della storia?».[22] Anche Mario Sironi, che Ugo Ojetti definì «un rivoluzionario per convinzione, un conservatore per temperamento»,[23] individuò nell'arte una funzione corale, educativa, mitica su cui modellare gli italiani: «Nello Stato fascista — scrive Sironi — l'arte viene ad avere una funzione sociale... Deve dare unità di stile e grandezza di linee al vivere comune. L'arte tornerà così ad essere quello che fu nei periodi più alti in seno alle più alte civiltà: un perfetto strumento di governo spirituale».[24]

La rinascenza delle arti è anche la rinascenza del politico, della grande politica, segno distintivo, insieme all'arte, delle civiltà più «alte».

Alle radici del politico-artista vi è soprattutto una lunga tradizione romantica. Prima ancora di Wagner, già Novalis scriveva che «un vero principe è l'artista degli artisti... Il principe agisce in una rappresentazione infinitamente molteplice dove la scena è il pubblico, gli attori e gli spettatori formano una cosa sola, e dove egli stesso è l'autore, il drammaturgo e l'eroe della commedia».[25] La politica estetica dannunziana e la nuova politica mussoliniana, la magia politica hitleriana sono già *in nuce* in queste parole.

La tradizione romantica già esalta il primato dell'a-



zione e dell'immaginazione, la facoltà mitopoietica e il culto del genio, l'evocazione del passato, la vocazione artistica del politico, come colui che plasma la storia. Lo stesso «organicismo» ha forti ascendenze romantiche: già Novalis vedeva lo Stato come *macroanthropos*. L'eroe di Carlyle diviene per Cassirer un precursore del fascismo e del nazionalismo,[26] e i suoi eroi nascono da un misticismo estetico che irrompe nella storia e dilaga nella politica. L'eroe carlyliano è un poeta ma in lui vi è il guerriero eroico, il politico, il pensatore, il legislatore; in un altro grado egli avrebbe potuto essere, anzi è, tutti quegli uomini; analogamente il Duce è, nella rappresentazione estetica e propagandistica, politico e combattente, pensatore ed eroe, legislatore e lavoratore, cioè *totalità incarnata*.

Da Schelling a Schlegel, a Byron fino al dandysmo, la linea romantica esalta la commistione di arte e politica, fino a vederne la compenetrazione in una politica artistica.

Acutamente Adriano Tilgher, già nel 1924, osservava che «il fascismo sgorga, in fondo, da un sentimento irrazionalistico, attivistico, romantico della vita; se dovessi definirlo lo direi: il romanticismo garibaldino arroventato al fuoco del superumanismo attivistico e dinamico di cui è pregna tutta la civiltà contemporanea».[27]

Sarebbe tuttavia improprio risolvere l'ascendenza estetica del fascismo nella concezione romantica. Non si potrebbe spiegare la forza politica del fascismo, la sua incisività, senza una robusta immissione di forte realismo, di severità «dorica», di classicismo politico. La componente romantica della politica si integra con una componente «neo-rinascimentale» di stampo quasi burckhardtiano. Opportunamente Carl Schmitt nella sua poderosa critica al *Romanticismo politico* rilevava che «ogni vera attività politica, — sia che consista nella tecnica di conquistare, conservare o ampliare la potenza politica, sia che si fondi su decisioni giuridiche o morali — si trova in intima contraddizione con l'essenza estetica del romanticismo».[28] Sicché l'attività politica inizia laddove il romanticismo politico finisce.

In realtà il fascismo potrebbe, in questa luce, intendersi come un romanticismo in cerca di classicità: nac-

que romanticamente come una sovrabbondanza del possibile sul reale, ma assunse un corpo e una fisionomia solo quando accolse la lezione del realismo politico. Il romanticismo, in questa chiave, appare davvero il filo rosso che scorre e a tratti emerge negli anni del fascismo per riapparire infine a Salò quando il fascismo divorzia dalla storia. Ha dunque ragione Emilio Gentile quando osserva che il mito del Duce trova le sue radici nel culto romantico del genio:[29] ma l'ascendenza romantica non potrebbe intendersi se non vi fosse la lezione della scuola machiavellica, l'opzione «romana» di Mussolini e la tradizione realistica del classicismo. Le sorgenti dell'*ars politica* di Mussolini si possono individuare da un verso nella politica artistica di D'Annunzio, dall'altro nell'arte politica di Machiavelli. A D'Annunzio, Mussolini deve la sua concezione della politica come coinvolgimento emotivo delle folle, la concezione del capo come anima del popolo; la visione antropomorfica del popolo, membra di un solo corpo con una sola volontà. A D'Annunzio Mussolini deve la rigenerazione della politica nella liturgia, la mistica del sangue e dell'eroe, il rituale, il culto dei camerati caduti, la forza mitopoietica della parola e del gesto esemplare. L'impresa fiumana, che non a caso è stata definita un «dramma» e una «festa politica», segna l'irruzione della poesia nella politica, del teatro sulla scena storica. E Fiume diviene il prototipo, l'esempio e pure la miccia che innescherà la rivoluzione fascista.

Da Machiavelli e dalla tradizione machiavellica che giunge fino a Pareto, Mussolini ha tratto la concezione della politica come arte che *segue* la natura umana, senza pretendere di trasformarla radicalmente. Machiavelli insegna a Mussolini che l'artista politico non può prescindere dalla qualità della «materia» che deve forgiare; egli deve tener conto dell'immutabilità della natura umana, l'eternità del conflitto, la malvagità dell'uomo libero in natura, il bisogno di miti delle folle e la loro incapacità di autogoverno, il carattere elitario del potere, di ogni potere. E ancora da Machiavelli, Mussolini ha tratto una regola dell'estetica politica: al politico il «sembrare» è talvolta più importante dell'essere, l'immagine spesso conta più della sostanza (concezione peraltro avvalorata nella nostra epoca dello spettacolo e



nella nostra civiltà dell'immagine).

La maggiore incisività della politica mussoliniana rispetto al progetto rivoluzionario social-comunista, si spiega proprio alla luce di questa doppia sorgente. Grazie alla politica artistica derivata da D'Annunzio, Mussolini sa parlare all'animo delle folle, suscita miti e crea simboli, offre rappresentazioni visive e comunicazioni immediate.

È significativo rilevare che la tradizione estetica del socialismo marxista, teorizzata da Lukács e da Brecht, sostiene «il distanziamento critico» del pubblico dalla rappresentazione teatrale, insiste sul cosiddetto «effetto di estraniamento».[30] La tradizione estetica assimilata dal fascismo, che trae le sue origini da Wagner e D'Annunzio, predica al contrario il coinvolgimento del pubblico nella rappresentazione, il contagio, l'immedesimazione dello spettatore nell'attore. Questa chiave di lettura «estetica» e teatrale può forse spiegare meglio di ogni altra argomentazione la maggiore efficacia del fascismo sull'animo delle folle, rispetto al socialismo, a cui difettava la forza mitopoietica e coinvolgente.

Se l'esempio dannunziano feconda la politica artistica fascista, dall'altra parte la lezione machiavellica insegna a Mussolini che la politica è un'arte imitativa della natura. Non si può creare l'uomo nuovo, né inventare una società radicalmente diversa, come sostiene il comunismo; occorre invece modellare la storia, forgiare la società, plasmare l'uomo, ma non rifiutare la realtà. Il comunismo, che ha una radice «escatologica», insegue il «radicalmente diverso», l'uomo totalmente nuovo rispetto alla «natura» e alla «storia». Il fascismo, che ha invece una genesi estetica, modella la *forma politica* ma non decreta la negazione della *sostanza*. Se il dannunzianesimo offriva a Mussolini la chiave per entrare nell'anima delle folle, il machiavellismo gli dava il necessario realismo per trasformare artisticamente (e, diremmo, aristotelicamente) la potenza in atto.

La parabola discendente del fascismo nasce proprio quando la facoltà mitica si dissocia dal realismo politico. Quando Mussolini vede precipitare gli eventi, si esprime con una metafora tratta dall'arte che è in lui ricorrente quanto significativa. Dice testualmente Mussolini: «È la materia che mi manca. Anche Michelange-

lo aveva bisogno del marmo per fare delle statue. Se avesse avuto dell'argilla sarebbe stato soltanto un ceramista».[31] La facoltà di creare divorzia dalla sostanza da plasmare, l'artista politico non trova più la materia adeguata, la storia e gli uomini non sono all'altezza del mito, dell'azione artistica.

Mussolini, perdendo il terreno della realtà, diventa prigioniero del mito, del suo mito. Leggendo le testimonianze di Ciano, Bottai, Cianetti e Grandi ricorre l'immagine di un Mussolini divenuto ormai monumento di se stesso, isolato dagli uomini, intento a far coincidere la sua immagine ideale con la sua vita reale, proteso a scolpire la sua statua per la storia. «Non solo l'uomo», scrive Bottai, «ma la statua stava dinanzi a me. Dura, petrosa statua».[32] Come in una metafora capovolta di Dorian Gray, Mussolini finisce col perdere la sua vita per salvare il suo ritratto.

Ma anche leggendo gli ultimi scritti mussoliniani si nota un distacco dagli eventi; Mussolini sembra uscito dal tempo, e osserva la catastrofe come se fosse un postero, come se osservasse una rappresentazione scenica sul teatro della storia, un dramma che non appartiene più agli uomini viventi, ma al regno delle forme, alla rievocazione artistica e teatrale.

Il realismo politico si è spento dopo che la materia ha *tradito* l'Artista. Ma non è solo in Mussolini che la *poiesis* divorzia dalla *praxis*: la guerra diviene lo spartiacque dell'arte dalla politica. La prima guerra mondiale aveva avvicinato l'arte alla politica, la letteratura all'azione, il mito alla storia. La seconda guerra mondiale separa l'arte dalla politica, dall'azione, dal mito, crea la diaspora della cultura dal fascismo, degli intellettuali dai militanti. Il destino circolare del fascismo, nato da una guerra, ucciso da una guerra, si può ancora leggere in chiave artistica. Parafrasando Schmitt, rinasce il romanticismo politico quando finisce l'attività politica reale.

In definitiva il fascismo ha cercato di rigenerare la politica alle sorgenti dell'arte. Il fascismo cercò nell'arte la possibilità di una nuova riconsacrazione e *risignificazione* della politica, ridotta ad amministrazione o a solo messaggio di riscatto sociale. In questo senso l'estetizzazione della politica nel fascismo non va letta come un fenomeno *interno* al processo di secolarizzazione. Al contrario il richiamo all'arte è un tentativo di risalita, di riconsacrazione della politica, di resistenza alla politica «profana»; è un tentativo di legittimazione di una grande politica che alimenti slanci eroici, grandi scommesse, rischi esistenziali.



Scriveva Wagner che quando la religione si oscura nel mondo, e i suoi miti si ritirano dai popoli, è l'arte che riaccende i bagliori metafisici, è l'arte che vivifica i miti.[33] Il fascismo fu un tentativo di risposta alla secolarizzazione attraverso il rinascimento della politica artistica, nel tentativo di innalzare la *praxis* al rango della *poiesis*.

L'estetizzazione della politica non si risolve nell'affermazione del superficiale, o nella realizzazione della messinscena che nasconde il vuoto culturale. Vi è, al contrario, una forte tensione e una vasta tradizione alle radici della politica artistica.

Parafrasando Karl Kraus si potrebbe dire che «la radice è nella superficie».[34]

Nel 1929 Ernst Jünger si soffermava sulla «superficie interiore» e asseriva: «La superficie nel suo variopinto aspetto esteriore non manca mai di tenere in serbo segrete significazioni».[35] L'estetica assurge quasi al ruolo di chiave della metafisica, diviene svelamento dell'essere e della sua profondità.

Prima di Jünger e di Kraus, un grande filosofo idealista, Fichte, aveva sostenuto che «la divina idea del mondo» giace «in fondo all'apparenza». E Nietzsche non ha mancato di sottolineare *la profondità dell'apparenza*.

Parlando del fascismo Ezra Pound aveva detto: «Io non credo che alcuna valutazione di Mussolini possa risultare valida se non parte dalla sua passione per costruire. Consideratelo come un artifex e tutti i dettagli andranno al loro posto. Prendetelo sotto qualsiasi altro punto di vista, ad eccezione di quello dell'artista, e vi troverete aggrovigliati in una matassa di contraddizioni».[36]

Certo, i poeti non sono degli storici, la realtà è per loro sovente lo specchio dei loro sogni o il frutto della loro grande e fuorviante sensibilità. Ma, talvolta, nell'esagerazione e nel paradosso dei poeti è nascosto e custodito un frammento di verità storica. Non si po-

trebbe, d'altra parte, capire la *tentazione fascista* di molti intellettuali, i loro entusiasmi e talvolta persino il loro sacrificio, se non si comprende che, a torto o a ragione, falsificando la storia con la poesia o leggendo la storia con il metro dell'arte, il fascismo fu per molti di loro, come per Brasillach, «la poesia del ventesimo secolo».[37]

Ma la radice estetica della politica si dilata al di là degli orizzonti temporali e ideali del fascismo per compenetrare piuttosto larga parte della «rivoluzione conservatrice». Il richiamo all'immaginazione, alle capacità creatrici, alla forza del mito, all'originale superamento di rivoluzione e conservazione, alla intuizione di una «nuova politica», di un «uomo nuovo», sono segni ricorrenti in quasi tutti gli autori e i movimenti indicati nel senso della rivoluzione conservatrice. E in tutti vi è la coscienza del caos e dell'interregno in cui essi operano, del vuoto che si apre tra un passato che non può essere ripristinato e un futuro che non ha vie maestre da seguire: l'opera di mediazione, e la legittimazione stessa va dunque compiuta con un atto di ri-creazione o di creazione-restaurazione che dia luogo a nuovi scenari, nuovi simboli, nuovi miti aggreganti. In tutti c'è l'invocazione di questa facoltà artistica e in molti ricorre la domanda di un Principe-Artista che dia forma all'informe, che ordini il caos non limitandosi a negarlo o a sopprimerlo (come vorrebbero i conservatori), né riducendosi a esaltare il caos come terreno di libertà e di liberazione (come vorrebbero i rivoluzionari). Ma attraversandolo e componendo in una nuova organicità le eterogeneità emerse e urtanti.

L'irruzione dell'arte nella politica, e persino il primato dell'arte nella società civile, erano istanze già emerse nel mondo che precedette il fascismo, nel clima acceso e variegato della «rivoluzione conservatrice»: i più autorevoli vessilliferi erano stati due artisti politici come Marinetti e D'Annunzio, ma tracce consistenti si potevano trovare anche in Pascoli e in Carducci, e nello stesso Oriani. Ad essi, e spesso a dispetto di essi, si aggiungono i letterati e gli artisti come Papini, Prezzolini, Soffici e larga parte del mondo *vociano*, alla ricerca



di intersezioni tra letteratura e impegno civile, tra passione letteraria e passione nazionale. Il primato italiano rivendicato dal giobertismo diviene soprattutto il primato «politico» dell'arte, il primato di una civiltà che ha profuso arte e cultura. Già nel ventennio che precede il fascismo si disegna lo scenario politico in cui il capo è visto come artista politico o come mediatore tra arte (la legittimazione *interna ed esterna* del primato) e politica (il campo d'azione in cui affermare tale primato).

Con il fascismo l'estetizzazione della politica giunge al suo sviluppo, alla sua maturazione e alla sua spregiudicata e ampia utilizzazione. Ma le radici si collocano in quell'*humus* che abbiamo definito come la rivoluzione conservatrice italiana.

Il terreno era stato dunque generosamente seminato quando nel 1930 Camillo Pellizzi richiamerà su «Critica fascista» le intersezioni tra arte e politica.[38] O quando Berto Ricci, nello *Scrittore italiano* additerà ai poeti il ruolo di precursori della politica, sottolineando che il sentimento della nazionalità in Italia, e altrove, è stato sempre suscitato e incubato da artisti, poeti e letterati.[39] Nel suo acuto semplicismo Berto Ricci aveva colto un elemento di primaria importanza: *la genesi artistica del mito politico e la nascita letteraria del mito della nazione.*

Riferiva Emilio Settimelli che nel primo dopoguerra, quando Giacinto Menotti Serrati, allora direttore dell'«Avanti!», si incontrò in Russia con Lenin, il leader della rivoluzione bolscevica analizzò le possibilità di una rivoluzione in Italia e giunse a queste conclusioni: «In Italia ci sono soltanto tre uomini che possono fare la rivoluzione: Mussolini, D'Annunzio e Marinetti».[40]

Quel giudizio penetrante che attribuiva a due artisti, due poeti, la possibilità di fare la rivoluzione in Italia, illumina un tratto distintivo dell'*ideologia italiana*: il ruolo primario dell'arte e dell'estetica nella genesi e nello sviluppo della «nuova politica».

**NOTE**

1. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 1966.

2. B. Mussolini, *Relativismo e fascismo*, cit.
3. O. Spengler, *Tramonto dell'Occidente*, cit.
4. P. Sérant, *Romanticismo fascista*, cit.
5. Cfr. Tarmo Kunnas, *La tentazione fascista*, Napoli 1981. Sul mito del «dandy e l'estetica fascista» si veda il saggio omonimo di H. Cagni apparso nel numero 78-79 di «Intervento», settembre-dicembre 1986.
6. P. Drieu La Rochelle, *Socialismo fascista*, Roma 1973. Si veda di Drieu anche l'antologia curata da J. Mabire, *Socialismo, fascismo, Europa*, Roma 1964.
7. R. Brasillach, *Il nostro anteguerra*, p. 302, Roma 1986.
8. R. Brasillach, *ibidem*, p. 305.
9. A. Soffici, *Battaglia tra due vittorie*, cit., pp. 361-62. In una pagina memorabile, Ardengo Soffici coglie il significato estetico e a suo modo «religioso» della rivoluzione conservatrice fascista: «Non sarà motivo di scarsa gloria — scrive Soffici — per il fascismo, l'aver portato il senso della religiosità nelle sue cerimonie, e anche quel pittoresco un tantino teatrale che disgusta i nostri sepolcrali quacqueri italiani. Si vede che i capi del Fascismo hanno intuito con profondità l'anima della nostra stirpe, e l'efficacia che può avere, ha avuto ed ha sopra di essa ogni specie di pompa liturgica. Finora, soltanto il Cattolicismo romano e l'esercito avevano saputo incatenare alle loro funzioni ed alle loro parate il cuore e la fantasia della gente d'Italia, con l'effetto di mescolare gli spiriti in una comunione di ardente unità. Il Fascismo, seguendone la tradizione, rinnova il miracolo della solidarietà umana intorno a simboli austeri e magnifici. Io per me non ho mai assistito ad alcuno spettacolo civile il quale mi abbia tanto commosso ed esaltato quanto quello della chiamata dei morti fascisti, quando ad ogni nome che si pronunzia di un camerata assassinato, un coro formidabile di voci guerriere risponde: Presente! In quel momento ognuno che non sia una bestia diseredata di qualsiasi sentimento del divino, sente veracemente che lo spirito non muore ma trapassa in coloro che restano a combattere per il trionfo dell'idea. Anche le sfilate silenziose e ordinate per le vie della città, col fiammeggiare vario delle bandiere e dei gagliardetti, incute ammirazione e concilia l'animo con la severità di un rito. E mi ricordo dell'emozione da me provata al passaggio di più di decine di migliaia di giovani popolani in un viale di Firenze... Era visibile che essi stessi erano compresi del loro essere religioso, di non costituire più una folla ma un istrumento in mano del Dio Ignoto ch'era sopra di loro. Mai l'anima dell'Italia immortale mi era parsa tanto lucidamente, circonfusa di tanta forza e bellezza, così disposta e pronta ad agire con rinnovata virtù romana. Quest'aura religiosa aleggiante intorno alla testa ed al cuore della nostra gioventù è ciò che distingue il Fascismo da tutti gli altri partiti politici».
10. D. Garrone, *Noi siamo per un fascismo-poesia*, «Lettere», pp. 340-41, Firenze 1938. Cfr. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, pp. 206 e sgg., Bari 1974.
11. G. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano 1968; *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1975; *Intervista sul nazismo*, Bari 1977.
12. Sulla «componente magica» del fascismo hanno scritto pagine penetranti G. Galli in AA.VV., *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni 80*, Cuneo 1982, e F. Cardini, *Il pifferaio incantato*, in «Intervento», n. 29 gen.-feb. 1978, pp. 113-30.
13. J. Evola e il gruppo di Ur, *Introduzione alla magia*, in 4 voll., Roma, 1971 (1ª ed. 1932). Dai *Saggi sull'idealismo magico*, cit., ai numerosi articoli e saggi apparsi negli anni Trenta, il pensiero evoliano appare insistentemente percorso da questa aspirazione all'interazione tra politica e concezione «magica».
14. J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Milano 1972, *passim*.
15. B. Mussolini, *Novecento*, discorso pronunciato il 12 febbraio 1926, nell'*Opera Omnia*, cit., vol. XXII, p. 82.
16. Alfredo Rocco, *Scritti e discorsi politici*, 3 voll., p. 1139, Milano 1938.
17. Si veda a tale proposito di Carlo F. Carli, *Architettura e fascismo*, Roma 1980.
18 A. Soffici, *Semplicismi*, in «Il Selvaggio», 30 gennaio 1927.
19. C. Carrà, *La mia vita*, pp. 263-64, Milano 1945.



20. G. D'Annunzio, *Il Piacere*, uscito nel 1889. A. Soffici, *Lemmonio Boreo*, uscito a Firenze nel 1911.
21. *Sugo di Bosco*, in «Il Selvaggio», 13 dicembre 1925.
22. M. Bontempelli, in «900» del luglio 1928.
23. U. Ojetti, *In Italia, l'arte ha da essere italiana?*, Milano 1942.
24. M. Sironi, *Manifesto della pittura murale*, «La Colonna», dicembre 1933.
25. La linea «romantica» dell'estetismo politico può farsi risalire a Schelling, contro la quale insorse invece Hegel. Richiamandosi al primo e in polemica col secondo, Burckhardt scrisse, nel suo libro sulla «Cultura del Rinascimento in Italia», il capitolo intitolato *Lo Stato come opera d'arte politica* che ebbe una larga influenza nella cultura tedesca, a cominciare da Nietzsche.
26. Sull'influenza di Carlyle e in generale sull'edificazione «romantica» del mito del duce ha scritto pagine penetranti Emilio Gentile ne *Il mito dello stato nuovo*, Bari 1982, e nel saggio apparso su «Mondo Operaio» nel luglio 1983, *Il mito di Mussolini*.
27. A. Tilgher, *Storia e Antistoria*, cit., p. 53.
28. C. Schmitt, *Romanticismo politico*, p. 233, Milano 1981.
29. E. Gentile, *Il mito di Mussolini*, cit.
30. Cfr. B. Brecht, *Scritti sul teatro* del 1960 e gli *Scritti sulla letteratura e sull'arte* del 1966; di Lukács, a questo proposito, cfr. *Particolarità dell'estetica* del 1960.
31. B. Mussolini nel *Diario 1937-43* di G. Ciano, pp. 444-45, Milano 1980.
32. Cfr. G. Bottai, *Diario*, Milano 1982 (la citazione si riferisce all'agosto 1936).
33. R. Wagner, *Arte e Religione*, Roma 1963. Lo scritto risale al 1883.
34. Cfr. K. Kraus, *Detti e contraddetti*, Milano 1982.
35. E. Jünger, *Cuore avventuroso*, p. 107, Milano 1986.
36. E. Pound, *Jefferson e/o Mussolini*, p. 46, Milano 1981. Si veda anche *Guida alla Cultura*, p. 203, Firenze 1986.
37. R. Brasillach, *Lettera ad un soldato della classe quaranta*, p. 45, cit.
38. C. Pellizzi, *Gerarchia o burocrazia?*, in «Critica fascista», dicembre 1980.
39. Cfr. B. Ricci, *Lo scrittore italiano*, Roma 1984.
40. E. Settimelli, *Mille giudizi... su Mussolini*, Milano 1945.

Capitolo V

# IL FASCISMO COME ERESIA

Sarebbe ora che qualcuno scrivesse la storia globale e articolata delle cento eresie che attraversarono e permearono il fascismo, dalla nascita al crepuscolo, e anche oltre.

È fin troppo ricca la vegetazione libraria sul fascismo e il suo capo. Altrettanto pletorica è la flora libraria sull'antifascismo e la Resistenza.

Manca invece all'appello la letteratura spassionata e complessiva dell'eresia, croce e delizia del fascismo. Eppure, scrivere la storia dell'eresia nel fascismo è scrivere insieme la storia del fascismo e dell'antifascismo. L'eresia è il corridoio spigoloso che unisce il superfascismo all'antifascismo, le tentazioni totalitarie alle invocazioni libertarie, l'intransigenza al revisionismo. L'eresia è la cerniera pungente ma puntuale per congiungere e separare ad un tempo le due sponde avverse, per capire la diaspora e le lacerazioni di un'Italia sdoppiata e dimezzata.

I confini tra eresia e ortodossia sono labili nel fascismo e in Mussolini.

NB *Il fascismo nasce come eresia nazionale del socialismo e si conclude come eresia sociale del nazionalismo.* La sua parabola storica è infatti segnata agli esordi dalla rottura con la chiesa-madre socialista, grazie alla conversione nazionale e interventista; e, all'epilogo, dalla rottura con il fronte «nazionale» della monarchia, del badoglismo, del capitalismo, del conservatorismo.

Nel giudizio storico hanno dunque pari legittimità le interpretazioni del fascismo come *eresia conservatrice*



*della rivoluzione*, quanto le opposte interpretazioni che identificano nel fascismo *l'eresia rivoluzionaria del conservatorismo*.

Sin dal suo nascere il fascismo fu un'eresia contagiosa e prolifica.

Lo rilevava già nel 1921 Mussolini quando riconobbe, in un celebre discorso parlamentare, la sua paternità nella scissione comunista di Livorno: «Conosco i comunisti — disse Mussolini in quel suo primo discorso alla Camera — li conosco perché parte di loro sono miei figli spirituali e riconosco, con una sincerità che può parere cinica, che io per primo ho infettato codesta gente, quando ho introdotto nella circolazione del socialismo italiano un po' di Bergson e molto Blanqui».[1]

I movimenti storici e culturali che si intrecciano alle sorgenti del fascismo sono tutti a loro modo eretici: il futurismo fu la rappresentazione artistica dell'eresia rispetto ai canoni tradizionali dell'arte; il dannunzianesimo fiumano fu l'eresia dell'Italia «reale» e combattente rispetto all'Italia legale di Nitti e di Giolitti; il movimento fiorentino di Papini e di Prezzolini fu l'eresia pragmatistica e giovanilistica rispetto alla cultura accademica, al pensiero «togato» e razionale, e all'Italia ufficiale che Giovanni Amendola nel 1909 su «La Voce» fustigava con veemenza; il sindacalismo rivoluzionario fu l'eresia irrazionalistica e volontaristica del sindacalismo classista d'ispirazione marxista. È lo stesso Filippo Corridoni a parlare esplicitamente di «eresia» come carattere saliente del sindacalismo rivoluzionario.

Nel 1922, prima della marcia su Roma, Dino Grandi aveva definito il fascismo «una sintesi eretica di tre movimenti a loro volta eretici» [2] e la definizione era stata ripresa e approvata dallo stesso Mussolini, il quale, peraltro, nel 1919 aveva definito il fascismo «rifugio di tutti gli eretici», «chiesa di tutte le eresie».[3]

E si potrebbe continuare fino a pervenire a una rigorosa conclusione: il fascismo fu, fin nella sua genesi, *un fascio d'eresie*.

Zeev Sternhell, nel suo importante saggio *Ni droite ni gauche*, sostiene che il fascismo sia nato dall'incontro di due eresie: un radicalismo di destra, eretico rispetto alla destra moderata e conservatrice, e un radi-

calismo di sinistra, eretico rispetto alla sinistra riformista e progressista.[4] I due radicalismi avrebbero trovato nelle loro stesse aree di provenienza i loro nemici diretti, e si sarebbero dunque incontrati nel fascismo che come tale presenta i tratti di una rivoluzione conservatrice. Più discutibile, perché unilaterale, è invece l'altra tesi che emerge nel libro di Sternhell e che peraltro non è nuova in Francia: vale a dire la genesi «francese» del fascismo e della sua ideologia. Il debito con movimenti e autori francesi ci pare notevolissimo e la stessa formazione intellettuale «francese» di molti autori e artisti ma anche politici italiani, orbitanti nel mondo della «rivoluzione conservatrice» è altrettanto evidente. Tuttavia non si possono trascurare né le influenze provenienti dall'Europa centrale, né soprattutto la originalità del «caso italiano», e le particolari radici «nazionali» di quell'ideologia che abbiamo individuato come rivoluzione conservatrice e come atmosfera «placentale» in cui nasce il fascismo. Né si può d'altra parte trascurare il debito della intellettualità francese verso il pensiero tedesco, a cominciare da Nietzsche: Sorel, che è autore «centrale» nella genesi ideologica del fascismo, non può essere spiegato senza Nietzsche.

La nascita del fascismo dall'incontro di due radicalismi di destra e di sinistra (o di due «eresie») si spiega non solo alla luce dell'influenza francese, ma anche alla luce della storia italiana e, per certi versi, della storia europea come il frutto di una socializzazione e modernizzazione di valori tradizionali immessi nell'epoca delle masse. E in questo senso può essere proficua la lettura del fascismo in chiave europea che ne fece Adriano Romualdi.[5]

Se le correnti eretiche percorressero solo i passi agitati del movimento fascista ai suoi albori, non vi sarebbe un'assoluta originalità. E di eresie *nel* fascismo, a rigore di logica, non si potrebbe parlare, giacché l'eresia presuppone il confronto polemico con una realtà canonica, consolidata, dominante al punto da apparire come ortodossia. Il fascismo delle origini è invece una miscela pluripotenziale e pluridirezionale, è un'energia che non ha trovato ancora il suo centro, la sua essenza.



Ma la grande novità del fascismo è che l'eresia accompagnò i suoi passi in tutto il suo arco cronologico e ideologico, fino a divenire la sua ombra costante e pure la sua sostanza.

La storia del fascismo, e non solo la sua storia culturale e ideologica, è percorsa e quasi dominata da uomini e movimenti eretici rispetto alle idee dominanti, ai personaggi in auge, alle gerarchie ufficiali, agli orientamenti «canonici». Si direbbe quasi che *la storia del fascismo sia tutta nella storia delle sue eresie.*

Questa interpretazione nasce da una serie di considerazioni. Sul piano delle idee, la storia del fascismo si può leggere in chiave antinomica, attraverso l'incontro e lo scontro di antitesi fortemente marcate: avanguardia-tradizione, classicismo-futurismo, urbanesimo-ruralismo, populismo-aristocratismo, ottimismo vitalistico-pessimismo tragico. La vita ideale e reale del fascismo scorre tra quelle antitesi, vive tra quei conflitti, anzi vive *di* quei conflitti, di quelle antinomie che caratterizzano del resto una rivoluzione conservatrice, che nel suo tratto specifico è un ossimoro generato e generatore di ossimori.

Lo spirito dell'eresia è dunque consustanziale al fascismo e rimanda in ultima analisi alla sua particolare natura di rivoluzione-restaurazione prodotta dall'incontro di due eresie.

In questo senso l'eresia del fascismo è proprio nel tentativo di immettere e rappresentare nello scenario moderno di massa, del nostro tempo, valori eroici e spirituali o istanze tradizionali (etica dell'onore e della dignità, senso dell'autorità e della gerarchia, mito della tradizione e della patria). Valori certamente polemici rispetto allo spirito dei tempi ma calati e rappresentati non antagonisticamente ai tempi: bensì rappresentati, socializzati e a tratti «volgarizzati» per essere aderenti al tempo.

Diverse nello spirito e nel corpo furono le cento eresie che traversarono il fascismo; ma il filo comune di tutte le eresie si può rintracciare nel tentativo di una *rivoluzione ulteriore*. Tutti avvertivano, con differenti accentuazioni e sensibilità, l'insufficienza della rivoluzione fascista e l'esigenza di completarla e di continuarla, di riassestarla o di radicalizzarla, di ringiovanire i ranghi.

Per taluni la rivoluzione ulteriore consisteva nella continuazione del Risorgimento (Gentile) per talaltri nella sua antitesi (è il caso di Evola e di alcuni pensatori cattolici controrivoluzionari); per taluni la rivoluzione ulteriore coincideva con l'inveramento corporativo del fascismo (Spirito e Volpicelli) o comunque con una svolta nel senso di una maggiore socialità (Edgardo Sulis); per altri si trattava di inverare il fascismo come rivoluzione politica spiritualista e, come tale, restauratrice del cattolicesimo e del tomismo (da Padre Gemelli a Carlini e anche al Papini convertito). Per taluni la rivoluzione ulteriore era intesa come il compimento del sindacalismo nazionale (Olivetti, Panunzio); per altri il fascismo necessitava di una rivoluzione ulteriore in senso europeo (si pensi a un Giotto Dainelli, un Francesco Orestano, o agli esiti del Convegno Volta del 1932) o nel senso di un riconoscimento dell'universalità di Roma e del primato dell'italianità in un contesto di civiltà e non di nazionalismi (è il caso dei giovani de «L'Universale»). Per altri ancora la rivoluzione ulteriore verso un superfascismo sarebbe dovuta avvenire in senso aristocratico e tradizionalista, come una riscoperta dell'idea di *Imperium* (Evola) o la restaurazione di una monarchia integrale (Serventi e Fanelli).

Senza considerare, poi, coloro che esigevano dal fascismo una controrivoluzione ulteriore nel senso di un ripristino del liberalismo (come credette Massimo Rocca e in un primo tempo lo stesso Croce); di una graduale trasformazione verso una democrazia nazionale (come pensava Grandi); verso una affermazione dello Stato-nazione sul partito (Rocco) o verso una riaffermazione della nazione sul primato dello Stato etico (come finì per pensare Costamagna).

Ma i progetti di *rivoluzione ulteriore* traversarono il fascismo in ogni senso non limitandosi a coinvolgere i suoi maggiori teorici, ma anche i suoi capi storici.

Per un Bottai la rivoluzione voleva dire soprattutto rivoluzione culturale da far seguire alla rivoluzione politica; per Farinacci aveva il senso di un ritorno alla purezza intransigente del fascismo «genuino», dopo le adulterazioni moderate e clericali; per un Carli e un Settimelli si trattava di riaffermare il primato dell'azione risoluta e risolutrice sul pensiero tentennante e «borghese». E in questo filo rosso dell'eresia si potrebbe riannodare il complesso arcipelago del rossismo locale. E come non spiegare alla luce dell'eresia il percorso ideale ed esistenziale di figure di primo piano come Arpinati e Bombacci, Rossini e Balbo, Gallian e Barbiellini Amidei? Si direbbe che le più significative energie del fascismo, nel bene e nel male, si possano iscrivere nel registro dell'eresia.

Il vasto panorama che in grandi linee (e con non poche semplificazioni) si è venuto a comporre, rende un'idea sommaria ma indicativa di quel brulicante universo di eresie che attraversò il fascismo e ne inficiò ogni pretesa totalitaria; così come, alla distanza, fa decadere, oggi, ogni tentativo di sbrigare il fascismo alla luce della dittatura e dell'uniformità. L'eresia sconfina in ogni aspetto della vita culturale del tempo: basterebbe indagare nel tumultuante arcipelago dell'arte di quel tempo per capire quanta ragione avesse Dino Formaggio quando a proposito di Sironi e dei suoi incroci «rivoluzionario-conservatori» parlava di «*eretismi di italianità*».

L'eresia non si acquieta ma anzi sembra esplodere proprio nei momenti di maggiore consenso al regime. Le vicende di Gentile, e le polemiche sollevate contro colui che pure era ritenuto il teorico «ufficiale» del fascismo, sono la testimonianza più eclatante di una congiura involontaria di «eresie» operanti nel fascismo.

E sarebbe forse tutta da scrivere la storia dei movimenti fascisti nel mondo, come la storia di ulteriori «eresie» nazionali rispetto alla matrice originaria del fascismo. Mai tanta diversità si celò sotto la camicia di un'idea ritenuta *totalitaria* (anche da certi suoi seguaci).

Il variegato panorama che occhieggia nel fascismo può essere ricomposto nel filo dell'eresia: altre definizioni, che talvolta sono ricorrenti, come frondismo o addirittura dissenso, sarebbero inesatte e spesso eccessive. Nei casi prospettati non vi è alcuna rottura con il fascismo. Il «dissenso» che essi manifestarono fu sempre *interno al fascismo, condizionato e parziale*. Almeno fino a quando esistette un fascismo-regime.

In secondo luogo sarebbe inesatto sostenere che il pullulare di eresie nel fascismo possa essere ricondotto unicamente alla ricerca di libertà, a un desiderio frustra-

to di critica e di pluralismo, a una richiesta fondamentalmente elusa di tolleranza e di democrazia. Frequentemente si deve anzi osservare il contrario: le eresie chiedevano al fascismo una maggiore intransigenza con gli avversari, spingevano spesso nella direzione di un integralismo più coerente o più puro, inclinavano a volte verso un irrigidimento totalitario o comunque meno «conciliante», ed esigevano talvolta la condanna o la repressione delle altre eresie. Esemplare, ma non isolato, è il caso del cosiddetto frondismo universitario, sorto all'ombra dei Guf. Oggi molti storici e anche non pochi protagonisti di quel tempo, vogliono intravedere in quei sussulti eretici l'istanza di una maggiore libertà. Ma se si leggono i loro giornali, se si ascoltano le autentiche testimonianze dell'epoca, si deduce un quadro ben differente: *quei giovani criticavano più i compromessi e i cedimenti alla tolleranza che l'intransigenza e gli attentati alla libertà*. Condannavano più le mediazioni e gli «imborghesimenti» che le repressioni e i comandi imperativi.

Vi sono, in effetti, alcuni aspetti singolari e salienti dell'eresia nel fascismo che costituiscono il segno tangibile della sua originalità, e comunque della sua inclassificabilità sotto la specie delle tipologie tradizionali (destra-sinistra, reazione-rivoluzione, dittatura-consenso, totalitarismo-autoritarismo-democrazia di massa o plebiscitaria).

In primo luogo vi è da dissipare un ricorrente equivoco che aleggia sul fascismo eretico: la sua riduzione al «socialfascismo», ovvero a un fascismo «di sinistra» fondamentalmente socialprogressista e gravido di sviluppi in senso comunista.

Tale ipotesi, tra gli altri, è stata avanzata da autorevoli studiosi come Alberto Asor Rosa e Domenico Settembrini. Asor Rosa nel suo quarto volume della notevole *Storia d'Italia* ha visto in Berto Ricci e nei fascisti eretici «una posizione di estrema sinistra» e un progressismo socialfascista che radicalizza la tradizione democratica del Risorgimento in senso sociale, inclinando verso una «ideologia sociale collettivista e antiprogressista».[6] La sua tesi si incontra con quanto sostengono ambienti e autori legati al neofascismo «sociale»: indicativo, in questi ultimi tempi, è il libro di Anthony Galatoli Landi *Mussolini e la rivoluzione sociale*, uscito per



i tipi dell'Istituto di Studi Corporativi, e incentrato proprio sulla rivendicazione di un'anima di «sinistra» del fascismo, alla luce del pensiero di un Sulis o un Ricci.[7]

Scriveva nella sua *Storia d'Italia* Asor Rosa che i giovani dell'«Universale» esprimono «una posizione di estrema sinistra. Si badi però che estrema sinistra significa in questa sede richiesta d'una applicazione totale dei principi della rivoluzione fascista ed esaltazione del periodo eroico delle bastonature e dello squadrismo. Nel progressismo social-fascista di questi giovani — proseguiva Asor Rosa — c'è del nuovo rispetto a tutta la tradizione democratica del Risorgimento che si versa entusiasticamente nella guerra 1915-18, in ordine all'uso popolare della guerra, al tema dei diritti del lavoro conquistati dai proletari nelle trincee col sangue e il sacrificio della vita. C'è, rispetto ai precedenti modelli democratici, un po' più accentuato il senso della dimensione sociale dovuto a quel tipo di ideologia sociale collettivistica e antiproletaria che nei teorici del corporativismo fascista trova la sua prima sistemazione politica».[8]

Domenico Settembrini si spinge ancora oltre: egli riassume il progetto di Berto Ricci nella «necessità che il fascismo operasse una svolta a sinistra in senso anticapitalistico». E così prosegue fino a giungere alla conclusione: «Non è arbitrario perciò affermare che ciò di cui Berto Ricci sentiva la mancanza — esprimendo le confuse esigenze di tanti altri giovani, formatisi come lui durante il ventennio — era qualcosa che si potrebbe catalogare come "fascismo socialista". Quello stesso ritrovo insomma che Togliatti — uomo di finissimo intuito politico — apertamente offriva ai superstiti, quando nel maggio del '48 dichiarava "dovuta per gran parte a un malinteso la convinzione che fra noi e una massa ingente di fascisti esistesse una distanza enorme"».[9]

Riaffiora in quest'ultima riflessione l'opinione, peraltro frequente, che un Berto Ricci sopravvissuto alla guerra (e con lui molti altri giovani «eretici») sarebbe approdato al comunismo e dintorni. È un giudizio che non può essere accolto né confutato per l'evidente ragione che entra nel campo delle congetture. La componente spiritualistica e il forte senso di lealtà e di fedeltà di un Berto Ricci rendono comunque improbabile un

passaggio del genere. Se poi si vuole rapportare l'ipotetico viaggio di Berto Ricci al tragitto realmente compiuto dai suoi più stretti collaboratori, l'ipotesi si fa ancora più sfuggente: a un Romano Bilenchi avvicinatosi, con sue originali equazioni, al comunismo, fanno da contrappeso l'esperienza di un Indro Montanelli, divenuto (variabilmente ma dignitosamente) un moderato, e quella di un Diano Brocchi rimasto invece, limpidamente, su posizioni «neofasciste». Tre itinerari diversi seppure partiti da una stessa origine.

Ma il problema dell'ipotetico approdo dei fascisti eretici è secondario rispetto a ben altri problemi che emergono dalle analisi di Asor Rosa e di Settembrini.

Che vi sia una forte componente sociale, e pure socialista, in questi giovani eretici, è certamente vero. In alcuni, a cominciare dallo stesso Ricci, non mancano di affiorare le origini anarchiche; in altri, il socialismo, più che una ideologia, è un sentimento di ribellione al materialismo borghese e un segno distintivo di anticonformismo.

E che il filo rosso del risorgimento «democratico», della «sinistra nazionale» ritorni in alcune loro istanze, è senz'altro ineccepibile. Bisognerebbe tuttavia considerare che gli eretici esigevano dal fascismo una rivoluzione ulteriore non solo nel senso di una più radicale trasformazione sociale, ma anche nel senso di una più coerente rivolta spirituale contro il grasso materialismo borghese, allora più potente del materialismo «povero», dei marxisti.

La critica al capitalismo e all'Occidente, la critica all'americanismo che emerge, ad esempio, nel *Processo alla Borghesia* [10] coordinato da Sulis e che affiora costantemente in Berto Ricci, non è di per sé una connotazione sufficiente per accreditare in loro una propensione verso «sinistra». Non dimentichiamo che l'antiamericanismo e l'anticapitalismo di Sulis o di Ricci si incrociavano in Italia con l'antiamericanismo e l'anticapitalismo di un Evola, che nel 1934, in *Rivolta contro il mondo moderno* e in non pochi articoli e saggi, ne esprimeva una condanna radicale. E la critica di Evola non era certo di tipo populista o rivoluzionario, almeno in un senso che si direbbe «di sinistra». Quella stessa critica all'americanismo, peraltro, cresceva in Europa: e ad alimentarla non era solo il «socialismo fascista» di un Drieu La Rochelle, ma anche il cattolico reazionario Bernanos, l'anarchico «di destra» Jünger, l'esistenzialista Heidegger, il pensatore aristocratico e liberal-riformista Ortega y Gasset. Autori provenienti da diversi percorsi.

In secondo luogo, nella critica al capitalismo e all'americanismo dei fascisti eretici vi è soprattutto il rigetto dell'economia assurta a destino, della vita ridotta ai rapporti di produzione, dell'uomo ridotto al suo avere, dell'individuo isolato dalla comunità di appartenenza e dalle sue stesse radici storiche e spirituali.

È una rivolta che potrebbe legittimamente richiamare ascendenze spiritualistiche e solidaristiche non estranee al cristianesimo. La loro rivolta contro la borghesia guarda a Mazzini più che a Marx, a Oriani più che a Engels, a Pisacane più che a Labriola.

Quando Berto Ricci individua l'Anti-Roma non in Mosca ma in Chicago, la definisce *capitale del maiale*.[11] È una rivolta contro il materialismo, l'edonismo, l'opulenza, la dipendenza dell'*essere* dall'*avere*. Una rivolta che si situa in un orizzonte di valori profondamente estraneo al socialismo marxista e ad ogni forma di materialismo storico.

A coloro che riconducono il fascismo eretico di Ricci alla categoria della «sinistra», si potrebbero ricordare vari luoghi in cui lo stesso Ricci smentisce nettamente questa definizione unilaterale. Ma è indicativo rifarsi a una circolare rimasta fino a poco tempo fa inedita, inviata da Berto Ricci ai collaboratori dell'«Universale» nel 1938: è un documento indicativo sia perché si tratta di una lettera «ad uso interno», rivolta ai più stretti amici, sia perché è scritta nel periodo più «rivoluzionario» di Berto Ricci. In quella circolare Ricci afferma: «Il fascismo ha avuto e avrà la sua destra e la sua sinistra. Si tratta di comporre la relativa (e limitata) sintesi dando però la precedenza alle esigenze del presente. Quelle di oggi sono nettamente a sinistra. Siamo in pieno impaludamento della mentalità conservatrice. Nel 33-34, in presenza di un collettivismo della scodella che minacciò di permeare l'intelligenza italiana, "L'Universale" tirò a destra e io non me ne pento affatto. Ma lo fece mantenendo le opposte esigenze, che del resto ave-

va già enunciate nel Manifesto Realista e altrove. Ma questo alternarsi di opposte esigenze che restando tutte e perennemente presenti s'incalzano nella precedenza, questo e non altro è il modo di attuarsi della realtà politica! Così si fece, con "L'Universale", nei riguardi di movimenti intelligenti ma sofistici e settari, che facevano capo allora al "Cantiere" (sinistra) e al "Secolo Fascista" (destra). I quali erano complementari: esprimevano, ciascuno, verità verissime ma unilaterali e, da questa unilateralità, deformate; e noi tentammo la sintesi certo imperfetta, ma utile sempre, di codesta verità. Né con questo ci ponemmo in una mediocre, equivoca posizione di centro. Il centro è compromesso, noi fummo affermazione simultanea degli estremi, nella loro totalità. Il centro è più in basso degli estremi, noi ci ponemmo più in alto. Il centro è una media aritmetica, noi fummo una composizione di forze. Il centro, cioè la mediocrità accomodante, fu e resta per noi il nemico numero uno».[12]

In questa citazione, che riecheggia con pari convincimento, anche se con differenti sfumature, nelle risposte che pervennero a Berto Ricci da alcuni suoi collaboratori (Diano Brocchi, Gino Ersoch, Icilio Petrone, Eugenio Galvano e Roberto Pavese), è mirabilmente condensata l'essenza genuina del fascismo eretico (e del fascismo *tout court*, diremmo): destra e sinistra sono concrezioni provvisorie, esigenze del momento. C'è un tempo per le istanze di destra e uno per quelle di sinistra, ma il fine è la sintesi, la composizione, rifiutando tuttavia la mediazione, ovvero il centro. Ritorna l'essenza del fascismo come incontro di due radicalismi di destra e di sinistra coalizzati contro i moderatismi delle rispettive aree che convergono invece verso il centro. E ritorna il significato più genuino di «rivoluzione conservatrice».

D'altra parte la voce di un Ricci era tutt'altro che isolata. Un esempio «autorevole» per tutti: nel *Dizionario di Politica*, «ufficiale» opera del regime, edito dall'Istituto Nazionale dell'Enciclopedia, Delio Cantimori ribadiva alle rispettive voci del dizionario le relatività di destra e sinistra e il loro superamento nel fascismo.[13] Del resto, lo aveva detto anche Mussolini.

Secondo Nicola Tranfaglia «la contraddizione in cui



si trovavano Ricci e i suoi amici balza di nuovo all'occhio: da una parte il populismo anti-borghese e la rivendicazione della critica; dall'altra il mito del fascismo "universale" e dell'impero italiano. E ancora gli attacchi alla Chiesa Cattolica e addirittura al Cristianesimo giudicato in decadenza come il nazionalismo e il capitalismo e nello stesso tempo l'esaltazione della politica mussoliniana che marcia usando la Chiesa, i miti nazionalisti, gli appelli del capitalismo italiano».[14] Ma quella che Tranfaglia definisce una «contraddizione chiara e stridente», è in realtà il nucleo essenziale della concezione politica di Ricci, del fascismo eretico e del fascismo stesso: laddove egli individua il suo punto di debolezza è invece il punto di forza e di attrazione del fascismo, e dove crede di trovare l'incoerenza, si ritrova la *coesione* più intima del fascismo e il suo carattere di rivoluzione conservatrice. Né, d'altra parte, di «contraddizioni stridenti» si tratta: essere anti-borghesi e insieme perseguire l'ideale di un fascismo universale o di un primato di Roma, può essere discutibile e anche inaccettabile, ma non appare insensato. Rivendicare lo spirito cristiano e cattolico e rigettare i clericalismi o le incursioni temporali della Chiesa, non è affatto contraddittorio; risale anzi a una nobile e dignitosa tradizione «ghibellina» che Ricci riteneva di interpretare e di continuare nel solco maestro di Dante. Non mancano certamente *boutades* e paradossi in Ricci, spesso coltivati con una vena di compiacimento e con un toscanismo talvolta di maniera; tuttavia non si può disconoscere l'intima coerenza di quelle idee, *oltre* la buccia delle antinomie e *dietro* il fermento di critica e di dubbi che le animava. Non va confusa la ricerca di nuove sintesi con la pura contraddittorietà; altrimenti si aderisce a un tipo di conformismo non diverso, né migliore, di quello che Ricci stesso scorgeva nel regime fascista e fustigava con efficaci parole: «Affogare nel ridicolo chi vede nella discussione il diavolo; chi non capisce la funzione dell'eresia; chi confonde l'unità con l'uniformità».[15]

Complessivamente si deve osservare che nel fascismo eretico il socialismo è considerato come base di partenza, come uguaglianza di condizioni, su cui innalzare nuo-

ve e più autentiche disuguaglianze, fondate sul valore personale e non sul censo; e su cui innalzare nuove e più autentiche solidarietà sociali, fondate sulla comunanza di valori e non sulla consorteria di interessi. Il socialismo diviene mezzo per una liberazione dai bisogni primari, base materiale per una rivolta antimaterialistica. È quindi arduo ridurre il fascismo eretico alla categoria della sinistra. Esigenze nuove e antiche che possono ricondursi con pari legittimità al patrimonio culturale di destra e di sinistra insorgono nel progetto della loro rivoluzione ulteriore.

In questo senso, appare inadeguato anche il giudizio sul fascismo eretico di Berto Ricci espresso da Danilo Veneruso che sottolinea la *dimensione anticristiana* del pensiero di Ricci e lo colloca tra le *punte coerentemente estremistiche* che a suo dire finirono per avvicinarsi al bolscevismo nella sua versione più «dura», quella staliniana.[16] Queste obiezioni sono già state affrontate nelle pagine precedenti: non si può confondere il cristianesimo ghibellino di un Ricci con un «anticristianesimo», né si può parlare di un esito bolscevico o addirittura «staliniano» del suo pensiero, se si compulsano con attenzione i suoi scritti.

Veneruso conforta la sua tesi di un «fascismo bolscevico» su di una affermazione di Ricci apparsa sul «Selvaggio», nel 1927 (quando Ricci non aveva che diciannove anni), nella quale Ricci sostiene l'utilità delle rivoluzioni e quindi *anche* di quella russa, perché la rivoluzione genera «un'aristocrazia nuova che si forma e ringiovanisce la nazione»; la rivoluzione «è una crisi di sviluppo utile e necessaria, un necessario sfogo che predice un maggior rigoglio».[17] Rivoluzione come sostituzione di aristocrazie, come «ringiovanimento» di una nazione, come «sfogo» e «crisi di sviluppo»: sono concetti che ricorrono nella tradizione politica italiana, da Machiavelli a Pareto; non sembrano certo mutuati da Marx o da Lenin.

D'altra parte, nel manifesto «realista», che è il documento più significativo dei fascisti eretici dell'«Universale», è ribadito a chiare lettere che il «marxismo è incompatibile con la natura umana e in particolare con la natura italiana».[18] Un'affermazione del genere non si presta a equivoci.



Vi è poi da rilevare un elemento comune a quasi tutti gli eretici del fascismo: il loro spirito «eretico» si accompagna raramente alla scepsi, al «raffreddamento», o al disincanto politico, alla dissociazione aperta o larvata dal destino del fascismo. Al contrario, era diffusa tra gli eretici una vocazione all'entusiasmo, una disponibilità alla dedizione assoluta, uno slancio impetuoso di adesione allo spirito del fascismo.

A titolo emblematico, si pensi alla Scuola di Mistica fascista ove lo spirito critico, la polemica contro i gerarchi, l'eresia politica, è coniugata al culto devoto del Duce, al mito del sacrificio totale, alla mistica politica. O, ancora, si pensi alle molteplici voci del «frondismo» giovanile ove la critica implacabile si univa a dichiarazioni di fede, poi realmente *vissute e scontate* su se stessi.

Un esempio per tutti, forse il paradigma del fascista eretico, e insieme, del fascista «puro», è appunto quello di Berto Ricci. Eretico e fedele a un tempo, scrittore di nobili sentimenti e più nobili risentimenti, si giuocò la vita ancor piena di vita in un campo di battaglia, nel nome di un fascismo ideale.

Anch'egli, come Niccolò Giani, come Guido Pallotta, come tanti, vide nella guerra il presagio della rivoluzione ulteriore, l'annunciazione tragica e fumante di una nuova era, il fatale e inevitabile ponte di passaggio per completare, depurare e radicalizzare, la rivoluzione fascista. La guerra fu scelta e vissuta da Berto Ricci, e da molti altri, nel doppio segno della *protesta* contro il fascismo «storico», e dell'*inveramento* del fascismo «puro». Egli partì volontario, come tanti, spinto dal dovere di far seguire alle parole i fatti; ma spinto contemporaneamente dalla passione e dal disincanto per una rivoluzione incompiuta.

Come spiegare la compresenza di bagliori di purezza e conati di ribellione, spirito di fronda e culto del duce, mistica e criticismo? Finora, buona parte della storiografia ci ha abituato a considerare l'esaltazione del duce come un ombrello per esercitare la fronda al riparo da repressioni, e la professione di fede fascista come un necessario accorgimento per esprimere la propria ribellione.

Vi è stato pure chi ha rivelato l'esistenza del cosid-

detto fenomeno dell'*entrismo*, che sarebbe stata una forma di dissenso e di antifascismo consapevole esercitata *all'interno* del fascismo, poiché fuori o contro il fascismo non sarebbe stato possibile né utile farlo. Il fenomeno dell'*entrismo*, in verità, fu più un progetto (e talvolta un alibi illusorio) dell'antifascismo, che una realtà. Restò nel limbo delle prediche moscovite di un Togliatti o nelle aspirazioni di qualche esule antifascista; talvolta fu un modo per consolare e per consolarsi, per illudersi o per suscitare tale fenomeno, come le streghe di Macbeth predicevano il futuro per orientarlo. Nel dopoguerra l'entrismo è stato anche un salvacondotto per mettere a tacere la coscienza storica o personale. Ma scarsa o addirittura inesistente fu la sua reale portata storica.

Anche l'altra ipotesi è poco convincente. Il culto del duce come comodo paravento per esercitare la critica, e la professione di fede fascista come passaporto per dissentire poi sostanzialmente dal fascismo, è una spiegazione insufficiente, e in parte anche falsa, certamente inadeguata per comprendere il fenomeno complesso dell'eresia. La finzione può produrre l'ossequio, ma non l'entusiasmo, può generare la piaggeria e il servilismo, non il sacrificio e la disponibilità alla scommessa suprema.

Vi sono ragioni più profonde e soprattutto convincimenti molto più radicati di quanto si possa pensare. In realtà il fascismo rivela, proprio nel travaglio delle sue eresie, la sua essenza non-totalitaria, il suo rigetto di ogni monoideismo e di ogni ideocrazia, il suo carattere di opera aperta (e opera confusa, a tratti), di rivoluzione «incompiuta» o di rivoluzione mancata, come poi avrebbe detto Pellizzi.

La dicotomia imperante nel fascismo, a differenza del comunismo che rivela una radice religiosa «secolarizzata», non è situata nell'antitesi ortodossia-eterodossia, dogma-eresia, ma piuttosto nell'antitesi tradimento-fedeltà. Le repressioni riguardavano le diserzioni, i tradimenti, più che le critiche e le eterodossie. Si poteva dissentire ma non *disertare*: e qui, a ben vedere, emerge la natura non-idealistica del fascismo, che si ritrova invece nel comunismo. E da qui, ancora, si comprende lo spazio lasciato nel fascismo alle sue eresie. Le eresie



fasciste serbano una peculiarità forse unica: *furono in larga parte protette, se non addirittura avallate e incoraggiate, dallo stesso Mussolini*. Il capo del fascismo tollerò e talvolta favorì il dispiegarsi, e quasi il crescere, della «fronda» universitaria; incoraggiò le audaci critiche dei giovani esponenti della Scuola di Mistica fascista; approvò sempre con simpatia le bordate polemiche ed eretiche di Berto Ricci a cui aprì le porte del «Popolo d'Italia», non solo come ordinario collaboratore: Giorgio Pini, allora redattore capo del giornale, rivela di aver ricevuto una telefonata da Mussolini il 2 febbraio del 1940 in cui il Duce suggeriva di assumere Berto Ricci come commentatore politico del giornale.[19] Di Berto Ricci scrisse significativamente Giovanni Ansaldo nel suo «Dizionario degli italiani illustri e meschini»: «Detestato da molti federali... letto e protetto da Mussolini» [20] che, come ribadiscono altre testimonianze (come quella di de Begnac, ad esempio) [21] vedeva in lui «l'italiano nuovo», nato dalla rivoluzione fascista. È più che significativo che Mussolini identificasse il suo prototipo ideale di fascista nella figura di un giovane ritenuto comunemente «eretico».

Il capo del fascismo, inoltre, approvò in privato il progetto eretico di Ugo Spirito per la «corporazione proprietaria» esposto al Convegno corporativo di Ferrara, come rivela lo stesso Spirito nelle sue *Memorie di un incosciente*;[22] elogiò Evola e sostenne le sue teorie fino ad autorizzarlo a pubblicare la sua *Sintesi della dottrina della razza*, come *Sintesi fascista*,[23] nonostante le censure di regime e i numerosi attacchi subìti dal pensatore tradizionalista; lo stesso Mussolini continuò ad amare e a difendere «l'eretico», e non fascista Prezzolini, nonostante molti lo ritenessero un nemico del regime fuggito negli Stati Uniti; autorizzò Gentile a far collaborare all'Enciclopedia esponenti e studiosi non fascisti o addirittura antifascisti, sfidando le «intemperie» del fascismo-regime. E si potrebbe continuare, andando ben al di là delle prove di tolleranza, spesso citate, nei riguardi degli avversari del regime, a cominciare da Croce e Borgese, o nei riguardi di certe bizzarrie anticonformiste del giornalismo. Fino alla difesa dell'ex-comunista Bombacci e della sua rivista, «La Verità», che sin dal titolo arieggiava la «Pravda» bolsce-

vica e che raccoglieva le ostilità delle gerarchie fasciste.

Se la tolleranza verso alcuni esponenti dell'antifascismo poteva nascere da una scelta strategica e da intendimenti opportunistici (non «offrire» martiri all'antifascismo), l'autorizzazione o talvolta l'incoraggiamento all'eresia *nel* fascismo assume significati ben più importanti.

Non è un caso, poi, che proprio a lui si rivolgessero giornalisti e scrittori oscillanti tra fascismo e frondismo, come Longanesi, Ansaldo e Malaparte, quando si trattava di chiedere una maggiore elasticità. Se vi fu un censore e un moderatore delle gare di servilismo e di feticismo verso il *duce* che si aprivano talvolta tra i gerarchi e sui giornali, questi fu lo stesso Mussolini, a cui pure non mancava una certa compiaciuta vanità. In linea di massima si deve osservare che la denunzia e la persecuzione dell'eresia fu più frequente dal *basso* che dall'*alto*. A livello di piccoli e medi gerarchi, di funzionari di regime, di giornalisti delatori, vi fu persino un maggiore accanimento nella condanna del superfascismo eretico che dell'afascismo o addirittura dell'antifascismo. Si paragonino, a titolo d'esempio, le traversie che dovette affrontare Ugo Spirito, che pure aveva cercato di radicalizzare la rivoluzione *all'interno del fascismo*, alle più fortunate vicende di un La Malfa, un Merzagora, un Malagodi e un Einaudi, un Mattioli o un Beneduce, che ebbero accesso a grandi istituti e istituzioni nonostante le loro posizioni non fasciste o addirittura antifasciste. O si pensi all'avventura de «La Torre» di Evola, chiusa dopo pochi numeri, nonostante il suo dichiarato «superfascismo»,[25] mentre una rivista non fascista e fondamentalmente «antifascista» come «La Critica» di Croce poteva ininterrottamente essere pubblicata durante il ventennio.

Mussolini talvolta assecondava una specie di averroismo, quasi una teoria della «doppia verità» in virtù della quale è necessario dare alle masse certezze, valori, decisioni e autorità, lasciando invece la critica, e la sua fecondità, «a chi sa farla e a chi ha il coraggio di farla».[26]

Alla luce di questa «doppia verità», si possono spiegare la pubblica condanna del dissenso e la clemenza o addirittura la simpatia in privato; gli imperativi categorici scanditi a tutta mascella dal balcone di Palazzo Venezia e la sensibilità al dialogo, alla polemica, all'eresia nei suoi colloqui riservati; l'ora delle decisioni irrevocabili evocate in piazza e le decisioni «revocabili», o addirittura le «grandi indecisioni», vissute in privato da Mussolini.



In realtà l'eresia per Mussolini è quasi un'esigenza vitale: egli è un giornalista, un polemista nato, avverte il bisogno naturale dello scontro e dello scandalo, del dissenso anche clamoroso, detesta l'uniformità perché è per lui, giornalisticamente, *assenza di notizia*. L'uniformità è la negazione di un temperamento come il suo, impulsivo e polemico, e del temperamento conflittuale che egli stesso ha rivendicato al fascismo. Quando Mussolini combatte il dissenso e mortifica la libertà, compie una violenza su una parte non indifferente di se stesso, compie una forzatura dettata dalla inflessibile «ragion di Stato» e dall'esigenza di decisioni nette, inequivocabili e indiscutibili. Ma la sua vocazione resta il *duello*, la provocazione polemica, l'eresia. Sin da quando si firmava, significativamente «Vero eretico» nei suoi primi scritti giornalistici ancora impregnati di un socialismo anarchico e iconoclastico.[27] E la stessa componente eretica traspare nei suoi ultimi giorni di Salò.[28]

Non vi è da restare sorpresi se molti fascisti che avevano trent'anni meno di Mussolini e minori responsabilità da assolvere, seguirono poi la strada dell'antifascismo. Il loro antifascismo, in non pochi casi, nacque dal tentativo di *inverare* il fascismo, di realizzare quella rivoluzione che anche Mussolini riteneva ancora incompiuta. Un tentativo *interno al fascismo* che, col precipitare degli eventi, *cadde oltre, fuori e contro il fascismo*.

Ma ciò non avvenne sempre e solo per opportunismo, per trasformismo e per quell'insidioso storicismo che identifica il reale con il razionale e crede che la coerenza consista nell'aderire al proprio tempo e ai suoi mutamenti.

In quel passaggio dal fascismo all'antifascismo, o per dir meglio, dal superfascismo eretico all'antifascismo, giuocò il tragico disincanto di una guerra perduta, la scomparsa dei propri capi e dei propri «fratelli mag-

giori», morti eroicamente sul campo o passati ingloriosamente all'altro campo; giuocò l'impreparazione militare, che fu ritenuta lo specchio dell'improvvisazione politica e del vuoto trionfalismo di regime; vi fu il crollo del mito dell'infallibilità del duce, a cui molti «eretici», credevano non convenzionalmente; e poi il difficile cameratismo con i tedeschi, avvertiti come nemici fino a qualche anno prima (lo stesso Mussolini, soprattutto fino al '35, aveva alimentato sentimenti ostili e differenti verso i tedeschi). Ragioni serie e drammatiche, dunque, non solo pretesti e facili alibi edificati col senno di poi.

Fu la guerra a generare e legittimare *questo* antifascismo, così come la precedente guerra aveva fecondato e legittimato il fascismo. Molti fascisti eretici scelsero la via del volontarismo alla ricerca del vero fascismo. Ma la guerra, come si diceva, opera spesso una selezione alla rovescia. Falcidia i migliori, coloro che più rischiano perché più convinti della purezza e della giustezza della causa. Privati degli uomini che avrebbero dovuto costituire i ranghi della «rivoluzione ulteriore», orfani di guide, i superstiti vissero la stagione del disincanto e dello sradicamento. E finirono col trovare l'essenza del loro fascismo eretico fuori dal fascismo storico, e talvolta fuori dalla storia e dall'ideologia italiana.

Acutamente, Giovanni Gentile aveva antevisto uno degli effetti possibili delle diffuse eresie e delle generali insofferenze che si infittivano nel fascismo, soprattutto in quello giovanile, negli anni Trenta: «Salvati Mussolini e i gerarchi», scriveva Gentile «ogni barba di uomo in vista che abbia superato la cinquantina, deve andarsi a nascondere. Salve alcune formule sacre di dottrina fascista, tutto il resto va in soffitta», creando così uno spazio vuoto che potrà essere occupato «dalla cultura più vecchia che ci sia nel mondo occidentale, la cultura cattolica».[29] Il «presagio» di Gentile si rivelerà più che esatto; la *tabula rasa* delle eresie creerà un vuoto che sarà occupato nel dopoguerra dalla presenza cattolica. Ma non si tratterà tanto dell'avvento della «cultura cattolica», come pensava Gentile, quanto dell'avvento delle organizzazioni di ispirazione cattolica.

La preoccupazione di Gentile si incontra e si compone con il parallelo avvertimento lanciato dalle menti più sensibili del fascismo eretico, dai ragazzi dell'«Universale» a Bottai e ai suoi collaboratori di «Primato»: il probabile esodo dei giovani e degli intellettuali fascisti verso il comunismo.



Il dopoguerra sarà segnato proprio dalla ricerca di solide «ortodossie» e di granitiche «chiese-madri», in cui *riposarsi* dalle passate inquietudini e *maturare* le proprie eresie. Nella gran parte dei casi non si tratterà di un itinerario intellettuale e ideale da proseguire, quanto piuttosto di un passaggio dalla tensione *ideale* di una milizia intellettuale, al riconoscimento *fattuale* della forza vincente e dell'organizzazione più solida. E questo passaggio dall'ideale al reale sarà possibile per molti proprio in virtù di quel *primato della prassi* che molti di loro avevano rivendicato quando erano ancora in camicia nera. Per molti si trattò dunque di passare dall'*idea che si fa azione*, all'accettazione del fatto compiuto e alla sua capacità di veicolare l'*idea*. Il «fatto» in questione era la sconfitta dei fascismi e la vittoria dei due blocchi, che in Italia si traduceva nell'affermazione del polo democristiano (e liberale) e del polo socialcomunista.

Nel marzo del 1950, nei «Quaderni della Critica», Benedetto Croce ribadiva il suo fastidio a riparlare del fascismo e a ricostruirne la sua storia. Tuttavia la sua acrimonia si stemperava davanti ai giovani eretici del fascismo a proposito dei quali diceva «rendersi aperta giustizia a coloro che si dettero al nuovo regime mossi non da bassi affetti, ma da sentimenti nobili e generosi, sebbene non sorretti dalla necessaria critica, come accade con gli spiriti immaturi e giovani».[30]

È indicativo che Croce, la cui serenità di filosofo e di storico pareva annebbiarsi davanti al fascismo, riconoscesse nobiltà di sentimenti e purezza di intenti al giovane fascismo eretico.[31]

La categoria dell'Eresia è davvero l'anello di congiunzione tra fascismo e antifascismo, è il corridoio tra le speranze di un'epoca e le disillusioni dei posteri, tra coloro che cercarono nell'*idea* del fascismo quel che la *storia* del fascismo non aveva concesso; e coloro che cercarono nell'antifascismo o comunque in percorsi non fascisti, quel che non avevano avuto dal fascismo.

L'Italia postfascista e antifascista, nascerà proprio dall'opera di mediazione compiuta da questi «superfa-

scisti» eretici, e poi pentiti, che si convertirono all'antifascismo. Saranno loro la cerniera tra la piccola sponda degli antifascisti della prim'ora, quel pugno di individui fieri e isolati che avversarono il fascismo, coerentemente e inutilmente, ai tempi della sua affermazione; e la grande massa di coloro che si votarono all'antifascismo per paura e per conformismo, comunque per opportunismo. Ai primi, gli eretici daranno una confortante ragion d'essere (*dunque, avevamo ragione*); ai secondi forniranno una preziosa legittimazione (*non siamo stati noi a tradire, è il fascismo che ha promesso senza mantenere*).

Finora, di questa matrice «fascista» di buona parte dell'antifascismo, hanno preferito tacere un po' tutti, fascisti e antifascisti. Agli uni infastidiva quella paternità, agli altri quella figliolanza. Meglio allora certificare la rottura. Ma la rottura, oltre che scorretta sul piano storiografico, si è protratta longitudinalmente nel nostro interminabile dopoguerra. Ha creato una frattura non solo tra due epoche ma anche tra due mondi contemporanei, fino a generare quell'Italia schizofrenica e dimezzata, quell'Italia sdoppiata che abbiamo conosciuto e subìto per lunghi decenni.

Per ricostruire la verità storica ma anche per ritessere la tela lacerata del nostro presente, è utile ripensare la nostra storia più recente in termini di continuità e non di conflitto, o comunque non solo di conflitto; ricostruire i luoghi, rivedere i punti di tensione e le cesure, ritornare alla storia più vicina con onestà e con desiderio di comprenderne la trama e non solo le sue lacerazioni.

In questa ricerca del tempo perduto, ci si dovrà necessariamente imbattere nell'eresia, che rappresentò l'anima del fascismo e di buona parte dell'antifascismo, il punto di intersezione (di incontro e di diaspora nello stesso tempo) tra la gioventù che cercava un superfascismo, ovvero un fascismo più puro e più alto, e coloro che partiti dalla stessa esigenza di autenticità e di radicalizzazione, giunsero poi all'antifascismo. Riannodare la storia dell'eresia durante il fascismo è riannodare la storia d'Italia, riunire le tessere di due Italie, ricomporre il senso e la memoria di una nazione, al di là del fascismo e dell'antifascismo. Ciò non comporta,



né potrebbe comportare, un rigetto delle rispettive convinzioni e provenienze; ma comporta il «situare» le rispettive posizioni in un orizzonte storico che consente di integrare le parti nel *tutto* di una storia nazionale.

Centrale resta il ruolo degli «eretici» nel fascismo, e per molti versi anche nel postfascismo. Nella sua essenza l'eresia è proprio il tentativo di integrare, in un nucleo originario non smentito ma affermato e «conservato», elementi di innovazione e di mutamento, anche radicali. Nel suo significato politico l'eresia coincide, in questo contesto, con un tentativo di rivoluzione (mutamento radicale dell'esistente) e di restaurazione (ritorno alla purezza originaria), che può leggersi nella chiave di una rivoluzione conservatrice.

Sorge a questo punto l'interrogativo su come possa un *movimento eretico*, come il fascismo, rivelarsi figlio della «ideologia italiana» e alfiere di un recupero della «tradizione nazionale». La contraddizione stridente viene superata da Ricci con l'osservazione che «la tradizione italiana è cattolica ed eretica» e si riconosce in «S. Benedetto e in Giordano Bruno, Emanuele Filiberto e Michele di Lando, Pisacane e Cavour».[32] Ma la riflessione di Berto Ricci, pur contenendo elementi di verità, risulta un po' troppo sbrigativa. Per comprendere più compiutamente il carattere eretico del fascismo e al contempo il suo integrarsi nella «tradizione italiana», si deve forse ricorrere a due differenti chiavi interpretative. L'una si può ricondurre alla distinzione che già pose Maurras tra *paese legale* e *paese reale*: il fascismo pretese di essere una eresia rispetto al paese legale e una emanazione del paese reale. E per molti versi lo fu davvero.

In secondo luogo il carattere eretico del fascismo rispetto alla tradizione italiana è da attribuire all'orizzonte storico in cui si situò: uno scenario politico e sociale fortemente mutato che imponeva sintesi audaci e mediazioni trasgressive. In questo senso, l'origine «eretica» del fascismo può essere situata nell'assunzione della «modernità» come esigenza ineludibile del proprio presente. È proprio la sua modernità a infondere un timbro di eresia rispetto alla «tradizione italiana». Ma, sotto certi aspetti, quell'eresia può leggersi come un *tentativo, solo in parte riuscito, di inveramento del-*

*la tradizione nell'epoca della modernizzazione*. Quella che appare ed è *eresia* rispetto all'Italia ufficiale del tempo, risulterebbe così un *aggiornamento* rispetto alla tradizione italiana.

**NOTE**

1. B. Mussolini, primo discorso alla Camera dei deputati, 21 giugno 1921 pp. 440-42 dell'*Opera Omnia*, cit., vol. XVI.
2. D. Grandi, discorso del 4 aprile 1922 su *L'indirizzo politico del PNF*, cfr. *Opera Omnia* di Mussolini, cit., vol. XVIII, pp. 140-41.
3. B. Mussolini, *Verso l'azione*, in «Il Popolo d'Italia» del 3 ottobre 1919, *Opera Omnia*, cit., vol. XIV, pp. 59-60.
4. Z. Sternhell, *Né destra, né sinistra*, cit.
5. A. Romualdi, *Il fascismo come fenomeno europeo*, cit., cfr. anche saggio introduttivo di M. Veneziani.
6. A. Asor Rosa, *Storia d'Italia*, IV vol., cit.
7. A. Galatoli Landi, *Mussolini e la rivoluzione sociale*, Roma 1985.
8. A. Asor Rosa, *Storia d'Italia*, IV vol., cit.
9. D. Settembrini, *Chi era Berto Ricci*, in «La Nazione» del 3 gennaio 1985.
10. E. Sulis (e AA.VV.), *Processo alla Borghesia*, Roma 1940.
11. B. Ricci, *Lo scrittore italiano*, cit., contenente anche un'ampia antologia degli scritti di Ricci apparsi in «L'Universale» (a cura di M. Veneziani).
12. B. Ricci, Lettera circolare pubblicata in appendice allo *Scrittore Italiano*, cit., p. 223.
13. Cfr. voce *Destra* (e *Sinistra*), in *Dizionario di politica*, cit., a cura di D. Cantimora.
14. N. Tranfaglia, *Berto fascista universale*, in «La Repubblica» del 2 settembre 1984.
15. B. Ricci, *Lo scrittore italiano, cit.*, p. 229.
16. D. Veneruso, *Gentile e il primato della tradizione culturale italiana*, pp. 205-206 e 234-39, Roma 1984.
17. B. Ricci, *Roba da chiodi*, «Il Selvaggio», 15 dicembre 1926.
18. B. Ricci, *Manifesto realista* uscito su «L'Universale» il 10 gennaio 1933, ora in *Lo scrittore italiano*, cit., pp. 121-29.
19. G. Pini, *Mussolini l'uomo e l'opera*, vol. IV, p. 60, Firenze 1955. (L'opera è scritta insieme a D. Susmel.) Il 2 febbraio del 1940 Mussolini telefonò a Pini, allora redattore-capo del «Popolo d'Italia», per fare assumere Ricci come commentatore politico del giornale.
20. G. Ansaldo, *Berto Ricci*, in *Dizionario degli italiani illustri e meschini*, uscito nel 1950, p. 220, Milano 1980.
21. Y. de Begnac, *Taccuini inediti*, Roma (Archivio privato Famiglia de Begnac).
22. U. Spirito, *Memorie di un incosciente*, p. 174, Milano 1977.
23. J. Evola, *Sintesi fascista di dottrina della razza*, Milano 1941 (ultima edizione, Padova 1978).
24. Su N. Bombacci, cfr. G. Salotti, *Nicola Bombacci. Da Mosca a Salò*, Roma 1986.
25. «La Torre» uscì con il sottotitolo «Foglio di espressioni varie e di tradizione una», nel 1930. Gli otto numeri della rivista evoliana sono stati raccolti in volume (*La Torre*, Milano 1977).
26. Y. de Begnac, *Palazzo Venezia. Storia di un regime*, p. 652, Roma 1950.
27. Mussolini si firmava «Vero Eretico» sulla rivista socialista «La Lima», nel 1908. Cfr. vol. I, *Opera Omnia*, cit.
28. Cfr. B. Mussolini, *Testamento politico*, Roma 1984.



29. G. Gentile, *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, pp. 336-40, Firenze 1936.
30. B. Croce, «Quaderni della Critica», 6 marzo 1950, pp. 36 e segg.
31. È indicativo che nel 1984, ripubblicando «a destra» *Lo Scrittore Italiano* si sia verificata, forse per la prima volta, unanimità di giudizi e convergenza di opinioni nell'elogio del fascista eretico per eccellenza, Berto Ricci: studiosi di formazione marxista e laico-illuminista, radicale e liberale, cattolica e neofascista hanno concordemente espresso un giudizio ampiamente positivo sulla sua figura e sul suo tentativo eretico e fascista. Questa convergenza d'opinioni, rarissima, deve indurre a «riflettere». Il volume citato, arricchito da una introduzione di Indro Montanelli, ha significativamente raccolto giudizi positivi sulla figura di Berto Ricci, da ogni parte. Per la prima volta si sono trovati concordi su una figura di fascista giornali come «la Repubblica» (con N. Tranfaglia) e «Il Secolo d'Italia» (con A. Pantano e G. Niccolai), «il Giornale» (con G.B. Guerri) e «Il Giorno» (G. Gerosa), intellettuali come D. Settembrini (su «La Nazione» e «Il resto del Carlino») e Asor Rosa e F. Grisi (su «La Gazzetta del Sud» e «Il Borghese»). Su Berto Ricci si veda anche il capitolo che gli ha dedicato Bruno Gatta nel suo interessante saggio su *Gli uomini del Duce*, Milano 1986.
32. B. Ricci, «L'Universale», agosto-settembre 1932, poi in *Avvisi*, p. 66, Firenze 1943. Per conoscere meglio l'opera e la figura di Ricci, e i suoi interessi, è molto importante il suo materiale inedito, custodito da Giuseppe Niccolai, costituito da appunti, manoscritti e quaderni nei quali Berto annotava, con scrupolo, e varietà di interessi, spunti di letteratura, riflessioni su autori stranieri, note sui movimenti eretici italiani, considerazioni sul cammino della scienza ecc. Nel materiale inedito è di particolare interesse il progetto di un nuovo libro, intitolato significativamente, *Tempo di sintesi*, che Berto Ricci aveva in mente di scrivere e per il quale aveva già in parte raccolto pensieri e pagine. Questi scritti che Berto Ricci portò con sé quando partì per il fronte egiziano, scomparvero insieme al loro autore. È rimasta, invece, l'intelaiatura dell'opera, una «scaletta» dattiloscritta, di grande interesse nella quale Ricci espone l'idea di una sintesi tra nazionalismo e socialismo, etica ed economia, attivismo e cultura, nel segno rinnovato della tradizione italiana.

## Capitolo VI

# PREZZOLINI, L'ANARCHICO CONSERVATORE

Sono ormai lontani i tempi in cui si liquidava Giuseppe Prezzolini giudicandolo un dilettante della cultura e un impresario di idee, avventure e iniziative editoriali. Troppi luoghi della storia e del pensiero, della letteratura e della politica si sono incrociati con Prezzolini per poterne ancora parlare in termini di occasionale e superficiale convergenza. E non basta la sua longevità per spiegare la sua presenza *a latere* o in prima fila negli appuntamenti cruciali del nostro secolo.

Forse è giunto il momento di superare la stessa, ricorrente, interpretazione di Prezzolini come di un testimone del nostro secolo, arrivando a scorgere nella sua figura e nella sua opera i segni di una attiva incidenza, le tracce di una presenza discreta ma sostanziale che lo collocano, a buon diritto, tra i protagonisti della vita culturale e civile del nostro secolo.

Un luogo privilegiato per restituire a Prezzolini il ruolo di animatore e suscitatore e non solo di testimone e organizzatore, è il suo rapporto con il fascismo, con il clima che lo precede, e segnatamente con lo stesso Mussolini. È un rapporto tutt'altro che marginale. Si può anzi arrivare a dire che il ruolo di Prezzolini alle radici del fascismo, alle fonti della biforcazione fascismo-antifascismo, e dello stesso comporsi di una «rivoluzione conservatrice» italiana, sia centrale e per certi versi decisivo.

Non si può spiegare la storia delle idee che precedono l'avvento del fascismo, né il coagulo di figure e miti intorno ai due poli del fascismo e dell'antifascismo senza partire dalla «Voce» prezzoliniana. Nella «Voce» Prezzolini accolse tutte le eresie dell'Italia «ufficiale»: gli eretici rispetto all'Italia delle accademie, del giolittismo e del parlamentarismo, della religione, della borghesia e del socialismo. Crogiuolo d'eresie può definirsi «La Voce»; e non dissimile definizione può darsi, in fondo, del fascismo stesso.



Il fascismo, sin dalle sue origini, accolse la distinzione prezzoliniana tra le due Italie, di cui Prezzolini parlava già nel 1904: l'Italia ufficiale, da combattere, la *piccola* Italia senza gloria e senza coraggio, delle cattedre vaniloquenti e dei parlamenti ciarlieri e incapaci, del passatismo sterile e del parassitismo antipopolare; e la nuova Italia da costruire, sulle tracce di un dinamismo «popolare» e di un nobile retaggio di civiltà, l'Italia *maggiore* che ha speranza nelle grandi cose, l'Italia dei giovani e dei combattenti, dei «produttori» (come poi dissero anche Corradini e lo stesso Mussolini) e degli ardimentosi, dell'idealismo pragmatico e del moderno spiritualismo. Rispetto alla vecchia Italia, il fascismo si presentò vocianamente come eresia, anzi come crogiuolo di eresie.

Ma se il fascismo amò rappresentarsi come l'avvento dell'altra *Italia* e della *nuova cultura* legata all'azione, anche l'antifascismo degli Amendola e dei Gobetti, dei Salvemini e dei Borgese, accolse la distinzione prezzoliniana e vociana tra le due Italie. Anche l'antifascismo intese rappresentare un'altra Italia, l'Italia moderna e civile, l'Italia dei fatti e della cultura, l'Italia laica e liberale, contro l'Italia della retorica e della barbarie, delle religioni secolari e ultraterrene, l'Italia passatista e parolaia che essi finirono per identificare nell'Italia fascista.

L'aspirazione prezzoliniana a un'altra Italia, un'Italia maggiore, alimentata dalla corrente viva della *nuova coltura*, animò e fecondò il fascismo e l'antifascismo ai suoi livelli più alti. Fu, anzi, l'ispirazione di fondo e la legittimazione ultima che percorse entrambe le sponde.

«Il fascismo — scrive Prezzolini — è un fatto italiano e perciò nostro, di tutti, anche degli avversari tra i quali i fascisti troverebbero più di un fratello, per cultura, mente, desideri, sistemi».[1] Osservazione profonda e ve-

ritiera che già coglie il nesso tra fascismo e antifascismo, nelle rispettive espressioni più significative.

Fascismo e antifascismo avrebbero potuto insieme sottoscrivere come loro punto di partenza quanto Amendola aveva scritto sulle colonne della «Voce» a proposito dell'Italia «che non ci piace» e della necessità di far sostenere «un esame» agli italiani per temprarne il carattere e saggiarne la coscienza nazionale.

L'idea di una riforma intellettuale e morale, civile e politica dell'Italia trovò paradossalmente nel fascismo e nell'antifascismo due continuatori l'un contro l'altro armati. L'idea, cioè, di inverare il Risorgimento, da un verso portandolo a compimento e dall'altro mutandone radicalmente il senso.

Infatti, in un senso, sia il fascismo che l'antifascismo perseguirono l'idea di un secondo Risorgimento che portasse a termine il rinnovamento ideale e civile, in modo che si realizzasse la speranza dazegliana di «fare gli italiani» dopo aver «fatto l'Italia».

Ma nell'altro senso, fascismo e antifascismo esigevano che questo rinnovamento non fosse, come il Risorgimento, all'insegna dell'unità d'Italia ma della distinzione tra due Italie: la distinzione appunto tra un'Italia becera e ammuffita e disfattista da affossare e un'Italia giovane e vitale e interventista da valorizzare.

Non è un caso che sia il manifesto gentiliano degli intellettuali fascisti, che il manifesto crociano degli intellettuali antifascisti, rivendicassero la continuità con il Risorgimento e si accusassero vicendevolmente di rappresentare l'antirisorgimento. Avevano entrambi ragione, perché, in realtà, fascismo e antifascismo avevano accolto l'eredità vociana e prezzoliniana di rappresentare insieme il Risorgimento e l'antirisorgimento, l'inveramento e il ripensamento critico della unità d'Italia.

La figura di Prezzolini, con il suo pensiero e le sue iniziative, ci appare dunque centrale per tornare alle radici della diaspora tra fascismo e antifascismo, per ricostruire alle origini quella scissione che ha prodotto una frattura longitudinale nella storia d'Italia. Basterebbe questo decisivo contributo per fare di Prezzolini una figura centrale, tutt'altro che minore, nella storia culturale e civile del nostro secolo.

Prezzolini è stato, con Vilfredo Pareto, il primo osservatore distaccato del fascismo, del tutto scevro da pregiudizi in senso favorevole o contrario. E ciò è sorprendente se si considera il ruolo avuto nel formarsi di quella coscienza rivoluzionario-conservatrice, preludio del fascismo, e la sua stessa amicizia con Mussolini.[2]

Le sue ricognizioni sul fascismo si sono svolte in un arco cronologico significativamente vasto: spaziano dal fascismo allo stato nascente, un fascismo ancora nel suo stato germinale di movimento, quando Mussolini era solo direttore del «Popolo d'Italia»; al fascismo che marcia verso il potere e lo conquista; dagli anni del consolidamento del regime a quelli del consenso, fino agli anni del declino e del nostro dopoguerra. In questo mutare di eventi, il giudizio di Prezzolini non sembra essere scosso e serba anzi una sua sostanziale coerenza di fondo. Ma oltre che da diverse postazioni «temporali», Prezzolini osserva Mussolini e il fascismo da diverse postazioni «spaziali» e «affettive»: lo osserva da vicino, da amico di Mussolini, da collaboratore del «Popolo d'Italia» e da testimone oculare della marcia su Roma; lo osserva poi da lontano dall'osservatorio francese e poi da quello americano, con qualche rapida puntata in Italia, quasi da straniero in patria. Pur nel mutare delle prospettive, il giudizio non sembra risentirne soverchiamente, anzi può ben dirsi in solida continuità.

I meriti storiografici di Prezzolini nell'analisi del fascismo non sono pochi: egli ha compreso per primo le grandi risorse di Mussolini quando questi era ancora un giovane socialista; ha capito le potenzialità nazionali e innovative del socialismo, prima ancora della stessa svolta mussoliniana; ha individuato con vigore il nesso «necessario» tra interventismo-guerra e fascismo; ha colto subito nel fascismo, in sincronia con Salvatorelli, il ruolo essenziale delle classi medie, che avvertivano d'essere schiacciate tra capitalismo e proletariato; ha visto nel fascismo l'anima moderna, cittadina, dinamica e giovanilistica contro le diffuse interpretazioni (non illegittime, ma unilaterali) che insistevano sulla «ruralità» del fascismo, sulla «romagnolità» del suo capo e sul carattere conservatore della sua concezione politica; ha compreso il senso autentico della «riforma scolastica» di Gentile e la sua ispirazione liberal-nazionale; ha visto tra i primi la ragione essenziale del delitto Mat-

teotti (impedire l'avvicinamento tra fascisti e socialisti); ha pronosticato, con esattezza quasi profetica, la durata del regime fascista; ha riconosciuto il profondo radicamento del fascismo nel carattere italiano e, diremmo oggi, nell'anima rivoluzionario-conservatrice della storia italiana; ha scorto le affinità originarie e non superficiali tra fascismo e antifascismo, quasi «fratelli nemici»; ha individuato già dopo la proclamazione dell'Impero i primi segni di sgretolamento del regime e del consenso; ha compreso, in pieno regime, che alla caduta del fascismo, la classe dirigente che vi si sarebbe sostituita, sarebbe stata formata e allevata dai «*preti*».[3]

Prezzolini ha inoltre individuato l'essenza rivoluzionario-conservatrice del fascismo quando ha sostenuto che «il fascismo è stato il punto d'incontro di due movimenti popolari che dominarono l'Ottocento in Europa; il socialismo e il nazionalismo... il fascismo corrisponde esattamente al comunismo eccetto che nel considerare la natura umana», ove il fascismo «tien conto della tradizione e di ciò che fin da Vico è stata chiamata "nazione"».[4] Ed è lo stesso Prezzolini a individuare nel fascismo «una delle più italiane creazioni politiche che ci siano state»,[5] dopo Papato, Comuni e Signorie. Nel fascismo egli vide l'incarnazione della «ideologia italiana» incubata nell'Ottocento.

È sorprendente notare che i contributi sparsi da Prezzolini nel corso di un sessantennio così turbolento e altalenante, si possano inanellare e raccogliere in uno stesso volume senza pregiudizio alcuno per la organicità delle sue parti. Prezzolini è senza dubbio un testimone d'eccezione del fascismo e di Mussolini. Egli ha conosciuto Mussolini quando questi era socialista e quando è diventato poi fondatore del fascismo e capo del governo; ed è stato l'unico osservatore del fascismo che senza diventare mai suo «camerata» o luogotenente, ha continuato a serbare una fraterna amicizia con Mussolini.

Conosciamo dunque il Prezzolini testimone del fascismo, conosciamo Mussolini visto da Prezzolini. Ma come è Prezzolini visto da Mussolini?

Le occasioni per conoscere i giudizi di Mussolini su Prezzolini sono state finora piuttosto scarse e in buona parte indirette. I riferimenti di Mussolini a Prezzolini,



quali si possono evincere dalla *Opera Omnia* mussoliniana, sono piuttosto scarsi: scorrono nel decennio che va dal 1909 al 1918 e si riferiscono in parte a recensioni, iniziative e lettere prezzoliniane.[6] I riferimenti a Prezzolini poi scompaiono dalla biografia mussoliniana. Anche lo stesso epistolario tra Prezzolini e Mussolini, pubblicato da Emilio Gentile nella biblioteca della «Voce», si ferma a quei primi anni, fino a scomparire negli anni in cui Mussolini diventa il duce.[7] Cosa pensasse Mussolini di Prezzolini, negli anni del consenso, cosa rappresentasse per il duce, a distanza di tanti anni, il suo vecchio amico Prezzolini, suo primo editore e suo primo corrispondente romano del «Popolo d'Italia» è praticamente ignoto. Ci soccorre con larghe e preziose informazioni, il materiale inedito raccolto da Yvon de Begnac, che fu biografo ufficiale di Mussolini per un decennio, fino al 1942, e che raccolse i pensieri e i colloqui del Duce.[8]

I riferimenti a Prezzolini sono in queste pagine ricorrenti, la loro autenticità ci pare indubbia anche se bisogna largamente considerare la «mediazione» del biografo. Spigolando nei *Taccuini* mussoliniani si coglie l'altra faccia dei rapporti tra Mussolini e Prezzolini. E si invertono le parti: Mussolini passa da protagonista a testimone, e Prezzolini, viceversa, da testimone a protagonista.

I riferimenti mussoliniani a Prezzolini sono ricorrenti e scorrono per circa un decennio. Questa copiosità di riferimenti già sottolinea l'importanza che Mussolini annetteva al ruolo avuto da Prezzolini nella storia culturale e civile del nostro secolo, nella nascita del fascismo e nella stessa formazione personale del capo del fascismo. La frequenza dei riferimenti è poi da rapportare al silenzio su Prezzolini che Mussolini serbò in pubblico. Certamente un intellettuale disorganico come Prezzolini, emigrato in America, sospettato da un Salvemini e dagli antifascisti italo-americani di essere una specie di confidente del fascismo e contemporaneamente ritenuto da un Orano, un Settimelli o un Forges Davanzati una specie di fuoruscito e di antifascista, non poteva che consigliare prudenza a Mussolini. Ma il Mussolini «privato» riconosce tutto il forte debito che egli deve a Prezzolini e alla «Voce».

È inoltre da sottolineare che i riferimenti mussoliniani a Prezzolini sono tutti, o quasi, di segno positivo. Prezzolini è difeso ed elogiato a oltranza; Mussolini arriva persino a comprendere e giustificare il suo afascismo. E la cosa appare ancora più rimarchevole se si considera che negli stessi *Taccuini*, Mussolini non risparmia diffidenze, malumori e critiche verso molti suoi amici e fiancheggiatori, alleati e gerarchi: da Gioacchino Volpe a D'Annunzio, da Marinetti a Papini, dai Savoia ai pontefici, fino a Hitler e ad alcuni suoi luogotenenti.

Mussolini ricorda nei suoi «Colloqui» che «all'amicizia di Prezzolini fui addotto da Alberto Calderara», suo compagno di studi conosciuto a Forlimpopoli. Il «movente» che spinse Mussolini ad avvicinarsi a Prezzolini e alla sua rivista «La Voce», passando da abbonato (tra i pochi) a divulgatore della rivista e attivo collaboratore, si può rintracciare in questi colloqui inediti.

Potremmo dire che si tratta di un duplice motivo, di ordine personale e di ordine «ideale». Nel primo senso, si può cogliere in questi Taccuini una significativa affermazione di Mussolini: «La gente della "Voce" non discriminava gli assetati di nuova cultura. Non metteva alla porta gli autodidatti»,[9] anzi valorizzava la loro «verginità» intellettuale, considerandola un pregio e difendendone «l'intangibilità».

Mussolini trovava dunque nella rivista prezzoliniana la legittimazione culturale che egli cercava da autodidatta; e troverà nella «Voce» una autorevole tribuna giornalistica e intellettuale che non esigeva titoli e cattedre dai suoi collaboratori.

Ma per Mussolini la rivista prezzoliniana non rappresentava solo un'altra cultura, a cui gli era consentito l'accesso, ma costituiva anche una «nuova cultura», legata all'azione e aperta alla storia. «Io temevo» — dice Mussolini — «che i vociani che avevano spalancato le finestre delle biblioteche per far entrare nelle già chiuse stanze il nobile vento della fantasia, fossero costretti a rinchiuderle prima che, all'interno di quella cultura, si fosse prodotta non tanto una rinascenza dei temi culturali della libertà, quanto la nascita di un nuovo senso della storia».[10]

In un altro passo, Mussolini definisce il suo rapporto con la «Voce» di *subordinazione* dal punto di vista



intellettuale; e di *sollecitazione* sul piano politico, a uscire da «un radicalismo rinnovatore privo di programma per accedere ad un socialitarismo capace di liberare da vincoli letterari il libertarismo da isolati dei suoi protagonisti».[11] La «sollecitazione» della rivista prezzoliniana giungeva dunque a Mussolini nel senso di una uscita dal velleitarismo socialista. Più che un richiamo alla «dottrina» o alla teoria, Mussolini coglieva nella rivista prezzoliniana un richiamo al realismo e all'azione, a una cultura che si riversa nella prassi.

In altri termini Mussolini riconosceva il ruolo «maieutico» di Prezzolini nel fargli considerare le urgenze della storia rispetto alle istanze della teoria; il vigore della prassi rispetto alle architetture dell'ideologia, la radicale importanza del dato nazionale e territoriale rispetto alla questione sociale e classista. Non a caso lo scritto mussoliniano *Il Trentino veduto da un socialista*, è sollecitato e pubblicato da Prezzolini nel 1911.

«Il mio amico Prezzolini — dice Mussolini a de Begnac — con le edizioni della «Nuova Voce», aperte ad intellettuali veri, di ogni categoria dottrinaria, tentò una strada atta a indirizzare alla cultura della Rivoluzione ingegni criticamente sensibili all'avvento di una cultura sociale»,[12] che per Mussolini sarebbe poi sfociata nel fascismo.

Vi è indubbiamente qualche «forzatura» di Mussolini nel considerare il ruolo di Prezzolini come precursore di una cultura sociale, rivoluzionaria e protofascista. Ma è certamente vero che Prezzolini ha cercato con «La Voce» di dare una proiezione concreta all'idealismo pragmatico; e ha cercato di tradurre la teoria dell'idealismo in storia. Non a caso una rivista di cultura come «La Voce» si aprì progressivamente ai problemi sociali del suo tempo, sollevando questioni cruciali: dal Mezzogiorno al riscatto della provincia, dal decentramento amministrativo ai temi del divorzio, del voto universale, dal diritto al lavoro alla questione femminile, dall'irredentismo alla salute pubblica.

Nei pensieri esposti al suo biografo, Mussolini ribadisce in più occasioni il suo ruolo di «continuatore», anzi di solo continuatore della «Voce» prezzoliniana sul piano dell'azione storica e politica. «Prezzolini era con noi», afferma Mussolini. «Noi eravamo il solo lembo del-

la "Voce" rimasto a sventolare nel campo dei suoi pensieri».[13] Secondo il duce «la nuova coltura» promossa da Prezzolini non aveva trovato altri continuatori oltre Mussolini stesso. «Giovanni Amendola s'era dato alla difesa dei "Notabili" del sud; lui, l'antinotabile per elezione. Borgese serviva messa a Bissolati, innanzi all'altare del rinunciatarismo. Papini si rivestiva della tunica del Cristo per recitarne, in chiave toscana, la nascita, la vita, la morte. Che cosa rimaneva in piedi di tutti gli ideali della "Voce" se non questo nostro andar contro corrente... Prezzolini, senza di noi, era veramente solo. E lui, il più solitario tra gli uomini, ha una paura blu del deserto».[14]

Mussolini insiste sulla genesi *culturale* del fascismo. Vi è una certa enfatizzazione strumentale, non c'è dubbio, ma il fascismo nasce effettivamente da un laboratorio culturale. Persino il suo pragmatismo e il suo antiintellettualismo sono il prodotto di un tipo di cultura che occhieggiava all'azione e criticava l'intellettualismo. Un tipo di cultura che trovava nella «Voce» prezzoliniana il suo alveo d'elezione.

Scriveva Prezzolini nel 1922: «Il fascismo non ha, con la sua violenza, distrutto che quello che noi avevamo distrutto col pensiero in venti anni di critica; la democrazia italiana».[15] E un anno dopo: «Il fascismo viene ad adempiere e compiere un movimento di critica e di pensiero che ha vent'anni di vita in Italia».[16]

Nel corso dei colloqui con il suo biografo, un filo percorre i pensieri di Mussolini: l'idea di interpretare il fascismo e l'antifascismo alla luce di una storia della cultura. In non pochi passi traspare quasi l'immagine di un Mussolini *intellettuale mancato.* Egli stesso si accredita come uomo di cultura «riversatosi» poi nell'azione politica, dopo aver notato le insufficienze della teoria. In questo travaglio di «ex-intellettuale» (o di intellettuale mancato) Mussolini riconosce il suo punto di partenza proprio nell'incontro con Prezzolini e la sua «Voce» che altrove definisce una vera e propria «folgorazione».[17]

Mussolini sostiene che l'influenza di Prezzolini sul fascismo si sia estesa anche a livello di medie gerarchie e di intellettualità fascista. «I nostri capitani del Sud», osserva Mussolini riferendosi ad Aurelio Padovani e agli altri capi del fascismo meridionale «erano i suoi nobili discepoli. Ma Prezzolini non si accorgeva di aver fatto scuola in un così lontano paese».[18] Prezzolini, aggiungeva il Duce, riconosceva nel sud solo tre figure emergenti, tre «maestri del Meridione»: Giustino Fortunato, Leopoldo Franchetti e, in seguito, Sergio Panunzio.

Ricostruendo il clima che precedette e circondò la marcia su Roma, Mussolini riferisce al suo biografo di un colloquio avuto con Soffici, incentrato appunto su Prezzolini e i suoi rapporti con il fascismo. Prezzolini, secondo quanto sosteneva Soffici nella conversazione con Mussolini «era sicuro della riuscita della nostra battaglia», ma non vi avrebbe «fisicamente partecipato perché pensava che le Rivoluzioni debbono, prima che nella materia, innovare nello spirito colturale di un popolo».[19] Poi, diceva sempre Soffici a Mussolini, «per Prezzolini o la rivoluzione incominciava dalla fonte della "Voce" o in Italia di rivoluzioni sarebbe stato bene non discorrere».[20]

Aggiunge a tal proposito Mussolini: «Noi rispondemmo che, dalla "Voce" non eravamo nati soltanto noi, ma anche il radicalesimo inutile di Salvemini, il liberalismo strettamente individualistico di Amendola, il rinunciatarismo di Borgese».[21] Mussolini, dunque, accoglie significativamente l'idea della comune matrice di fascismo e di antifascismo, identificandola appunto nella «Voce» prezzoliniana. Ad Amendola, Salvemini e Borgese avrebbe anzi potuto aggiungere Gobetti e per molti versi anche Gramsci, su cui l'influenza di Prezzolini e della sua rivista non fu secondaria.

Ma è già fortemente indicativo che Mussolini accetti l'idea di una comune nascita dei due opposti, accogliendo la tesi malapartiana, e poi dello stesso Prezzolini, che «La Voce» fosse davvero «la serra calda del fascismo e dell'antifascismo».

Ma a questa sorprendente considerazione, Mussolini aggiunge che, tra le anime della «Voce», l'unica «rimasta a sventolare» era appunto quella mussoliniana.

In un altro luogo dei *Taccuini*, Mussolini rileva che «Prezzolini era spiritualmente con noi, nell'estate del 1922. Lo era perché rappresentavamo, in parte, quel suo

radicalesimo che voleva spiantare dalle fonti, le motivazioni di ogni dispersione di unità del paese».[22]

Anche dopo la conquista del potere, nonostante le note perplessità di Prezzolini verso la «marcia su Roma» e il suo stesso svolgersi, egli, secondo Mussolini, «restò sempre spiritualmente, pubblicisticamente, giornalisticamente con noi».[23] Lo stesso Prezzolini nel 1924 scrisse: «Mussolini sta realizzando molte delle cose che io desiderai quando fondai e diressi "La Voce". Mussolini è dei nostri. Mussolini è un vociano».[24]

Secondo Mussolini, Prezzolini non nutriva fiducia nel successo che avrebbe avuto il fascismo perseguendo le proprie idee. Inoltre, secondo il capo del fascismo, Prezzolini «detestava certa nostra antipatia per l'intellettualismo in blocco» e «pensava ancora salvabile qualcosa del vecchio paese» mentre «non assegnava credito alcuno alla possibilità di far nuova cultura distruggendo del tutto quella ancora rimasta».[25]

Prezzolini non sopportava, aggiunge ancora Mussolini, una certa retorica di tipo dannunziano ereditata dal fascismo: «Giudicava retorico», dice Mussolini, «l'appello al sacrificio delle trincee, alla volontà di sopravvivenza del reducismo».[26]

Nonostante queste riserve, Mussolini riteneva Prezzolini non solo un precursore del fascismo, ma anche qualcosa di più di un «compagno di strada», anzi un «fratello», come egli dice più volte.

«Sapevamo benissimo», afferma Mussolini, «che Prezzolini non si sarebbe mai dato la pena di iscriversi tra i seguaci del nostro partito... perché egli era certo della nostra vittoria o, meglio ancora, del fatto che tale successo non sarebbe davvero dipeso dal suo sistemarsi tra i nostri luogotenenti. Prezzolini», prosegue Mussolini, «è l'uomo che rischia tutto per salvare l'amico in pericolo, ma che non muove un dito o un passo per garantirsi la riconoscenza del fratello ormai prossimo al successo. In venti anni di potere Prezzolini ci ha chiesto un solo favore: liberare un suo amico incappato nella rete della polizia di Stato. Accogliemmo, e solo in parte, la sua istanza di clemenza».[27]

Un testimone d'eccezione come Mussolini conferma in questa pagina l'immagine di un Prezzolini «disinteressato», discreto, dignitoso e smentisce in termini piuttosto convincenti le insinuazioni, talvolta affioranti, circa i rapporti di Prezzolini con il fascismo e, più generalmente, il suo attaccamento al «dio quattrino».



È da notare che Mussolini, nei colloqui con de Begnac, riferisce non poche volte di alcuni intellettuali fiancheggiatori o integrati nel regime, piuttosto lamentosi e postulanti. Non ha difficoltà, invece, ad ammettere che Prezzolini non ha mai approfittato della antica amicizia e collaborazione.[28] E non si può dire, certamente, che Prezzolini se la passasse tanto bene.

In un'altra pagina dei *Taccuini*, Mussolini sottolinea gli slanci altruistici di Prezzolini con queste parole: «Prezzolini aveva il timore di vivere inutilmente per gli altri. La sua generosità, proiettata nell'inventar scrittori per arricchire spiritualmente il mondo, veniva interpretata per misoneismo, se non per egoismo. Eppure noi non conoscemmo allora (vigilia della Rivoluzione del 1922), né conoscemmo poi, uomo più modernamente conscio del dovere di dare un volto e un'anima a moltitudini...».[29] Prezzolini *l'apota*, colui che sceglie l'esilio dalla politica e il solitario disprezzo delle masse, appare invece a Mussolini un uomo di cultura sensibile ai problemi altrui e consapevole del suo dovere etico e civile di contribuire al rinnovamento degli italiani.

Il *testimone* Mussolini continua a smentire, nei suoi colloqui con de Begnac, coloro che hanno giudicato le scelte di Prezzolini ispirate da un individualismo egoistico e da un crudo cinismo.

Aggiunge infatti Mussolini, scolpendo un ritratto insolito di Prezzolini: «La seconda natura — o forse la prima — di Prezzolini è quella del "fratello maggiore". Egli risolve i massimi problemi dell'esistenza altrui. Induce gli imprenditori a dare ai bisognosi. Inventa lavoro intellettuale per coloro che i potenti non incaricherebbero nemmeno di funzioni amanuensi. Difende la memoria dei morti e dei caduti. In ogni ora della sua giornata, ne siamo certi, il suo pensiero va a Michelstaedter, a Boine, a Vailati, a Serra, a Stuparich, a Slataper. Questi nomi sono la sua Italia maggiore, la vera Italia. Perché al fondo dei pensieri di Prezzolini, l'Italia minore è quella degli sconsiderati, che la vogliono livellata dalla stupidità, asservita all'errore, dominata dal mediocre».[30]

Obiettivamente, pur con qualche forzatura, è una bella testimonianza che consente di ripensare al «caratteraccio» di Prezzolini, al suo scetticismo, non come a una sorta di misantropismo intellettuale, di avversione all'Italia e disprezzo per gli italiani; ma al contrario a una specie di idealismo tradito, di sete di purezza violata dagli eventi. Il suo realismo disincantato e scorbutico sembra nascere da un doloroso scompenso tra un'Italia *major*, idealizzata, voluta e sognata da Prezzolini, e un'Italia *minor*, incombente, e purtroppo dominante nella realtà.

È lo stesso Mussolini nei colloqui con de Begnac a sottolineare i due elementi fondamentali su cui regge lo scetticismo di Prezzolini: da un verso la sua mancanza di un riferimento trascendente, una fede ultraterrena, e dall'altro la sua concezione pessimistica della storia.

Nel primo senso Mussolini, paragonandolo a Salvemini, in cui trova una certa disposizione «sacerdotale», e allo stesso Amendola, coltivatore religioso dell'«Anima» (l'eloquente testata della sua rivista), ritiene Prezzolini «il laico purissimo, per il quale nulla di rivelato può esservi che l'animo nostro, presentandolo, non crei».[31] Secondo Mussolini, Prezzolini ricerca «la gloria dell'autonomo pensiero» [32] e ritiene che la storia dell'uomo sia nella ricerca della sua singola «personale salvezza dal baratro di una decadenza» [33] a cui ci precipita il contatto con gli altri; il prossimo sarebbe dunque il nostro vero inferno.

Quanto alla concezione della storia, Mussolini contrappone la visione prezzoliniana a quella di Pareto e di Salvemini. Se in Pareto, rileva Mussolini, la storia appare segnata da un susseguirsi di «cimiteri» di aristocrazie, e se in Salvemini la storia si spiega con le usurpazioni dei potenti, per Prezzolini «la storia è in quanto ognuno di noi tale la voglia; vita cioè — e non morte — delle libertà comunali. La toscanità di Prezzolini è tutta qui. Le guerre non sono il suo pane, le inutili guerre».[34]

Per Mussolini la storia di Prezzolini è popolata «da viandanti ognor meno soddisfatti della loro solitudine. Nella estate del 1922», conclude Mussolini «noi eravamo questi viandanti, ormai alle soglie della Terra Promessa».[35]



Il pessimismo storico di Prezzolini sarebbe dunque per Mussolini una gravidanza di storia; sarebbe l'annunciazione di un maturarsi degli eventi (la «Terra Promessa»), il doloroso travaglio che schiude alla nascita di una nuova epoca. Evidentemente questa ultima apertura appartiene a Mussolini e non a Prezzolini, il cui pessimismo storico, alimentato da Machiavelli e da Sant'Agostino, non conosce Gerusalemme in terra o risoluzioni salvifiche nell'orizzonte temporale.

La «testimonianza» di Mussolini, pur se non priva di sovrapposizioni dell'osservatore sull'osservato, concorre a restituire a Prezzolini il ruolo di primo piano, in chiave di protagonista, nella storia culturale e civile del nostro secolo.

Vi sono in effetti alcune ragioni fondamentali che collocano Prezzolini nel ruolo di protagonista e non di semplice testimone del nostro secolo.

In primo luogo Prezzolini è l'uomo di cultura che, più di ogni altro, ha incarnato il nostro secolo italiano sia in *latitudine* che in *longitudine*. In latitudine perché la sua presenza si estende dalla storia letteraria a quella filosofica, dalla storia politica e civile al giornalismo culturale e di costume. Molti intellettuali hanno incarnato con più profondità e più autorevolezza di Prezzolini i singoli campi della cultura, ma nessuno di loro è riuscito a cogliere insieme i molteplici aspetti della cultura italiana e dell'intellettualità, fino a rappresentarli, vivacizzarli e organizzarli come è riuscito Prezzolini, figura di moderno «umanista» e, suo malgrado, crocevia dell'«ideologia italiana».

Ma la presenza di Prezzolini procede, oltre che in latitudine, cioè per vastità di interessi, anche in senso longitudinale, cioè per durata di vita intellettuale. Aver percorso e talvolta precorso tre quarti del nostro secolo, aver seguito e scandito le tappe cruciali della nostra storia culturale e civile sono il segno di una presenza perdurante, di una coscienza sveglia nell'Italia contemporanea.

In secondo luogo Prezzolini è stato uno dei rarissimi intellettuali «maieutici» del nostro tempo. Pur essendo di natura individualista e disincantato, egli ha dato spazio, valore e risalto a figure, personaggi e correnti di pensiero che sono debordate anche nella storia civi-

le e politica del nostro paese. Egli non ha semplicemente pubblicato libri e articoli altrui, né ha solo divulgato movimenti e idee: li ha stimolati, sospinti e in certi casi animati. E il suo ruolo «maieutico» va esteso anche alla conoscenza di autori e correnti stranieri immessi nella cultura italiana.

In terzo luogo Prezzolini ha contribuito a dare dignità all'intellettuale moderno, disegnandone una fisionomia dignitosa e coerente. Egli ha insegnato a scrivere per farsi leggere, e non solo per leggersi, ma al contempo non ha mai chiesto all'intellettuale di abbassarsi al livello dei più; poiché farsi comprensivo è sinonimo di chiarezza, farsi compiacente è sinonimo di viltà o di vanità. Prezzolini ha concepito l'intellettuale come colui che si impegna, che vive nel suo tempo, coglie le tensioni più fertili che attraversano la sua epoca e sente la responsabilità morale e civile del suo pensiero. Ma al contempo, non si lascia trascinare nel gioco delle parti, non diviene il pifferaio di alcun potere, non si lascia rimorchiare dagli eventi e dai gusti dominanti; lascia raffreddare le passioni calde e vicine con lo sguardo gelido delle grandi distanze storiche.

Prezzolini disegna un intellettuale che crede nel rapporto di continuità tra cultura e politica; e in tal modo respinge tanto la distinzione assoluta di chi vorrebbe relegare la cultura nelle aule e nelle biblioteche e lasciare la politica agli opportunismi del giorno, quanto respinge la posizione di chi vorrebbe far coincidere cultura e politica, fino ad appiattire l'una nell'altra. In questo senso l'intellettuale prezzoliniano è distante tanto dall'intellettuale crociano che dall'intellettuale gramsciano (e per molti versi gentiliano).

L'intellettuale prezzoliniano affronta i problemi del suo tempo ma non si lascia illudere circa le sue soluzioni. E questo è per lui il ruolo dell'intellettuale: quando vive solo della sua biblioteca diventa tarma da scrittoio, quando vive solo della strada diviene un pericoloso mistagogo. Al politico Prezzolini riconosce il ruolo di animare le passioni; all'intellettuale egli assegna il compito di «intelligere», cioè di scandagliare la realtà con animo critico.

In quarto luogo Prezzolini è stato forse l'unico intellettuale italiano che pur vivendo intensamente nell'alveo da cui sono sorti il fascismo e l'antifascismo, è stato sin dall'inizio, ma anche durante e dopo, al di sopra delle due parti.



Prezzolini non è solo un acuto interprete del fascismo e dell'antifascismo, non è solo, contemporaneamente, il biografo di Mussolini e di Amendola, ma è colui che non ha mai receduto dal proposito di un giudizio onesto e sereno sull'argomento. Egli appartiene a quella rara schiera di bastian contrari che ha sopportato l'emarginazione in due opposti regimi.

Sotto certi aspetti, il suo apotismo, il suo «non pronunciarsi in merito», può considerarsi un limite. Pur nel distacco dagli eventi che distingue un intellettuale, è pur necessario sceverare tra una realtà e l'altra, pesando il bene e il male contenuto nelle due parti. Ma sotto certi aspetti è un bene che esistano figure «arbitrali», *super partes*, come Prezzolini. Anche perché nel caso di Prezzolini non si trattava di una dichiarazione di estraneità al fascismo e all'antifascismo, ma al contrario di una dichiarazione di paternità di entrambi...

In questo senso la riscoperta di Prezzolini alle fonti dell'ideologia italiana ha un significato centrale: ci riconsente di risalire alle radici di quella dolorosa diaspora tra due Italie e di ripercorrere con Prezzolini il cammino per restituirne l'unità. Prezzolini è tra i pochi protagonisti del nostro secolo in grado di indicare la via del superamento delle fazioni. Ed è certamente l'unico intellettuale che abbia colto questo superamento *a parte ante* e *a parte post*, che abbia cioè superato l'antitesi fascismo-antifascismo non solo nel suo svolgersi successivo ma anche prima e dopo il suo manifestarsi. E questa è la ragione per cui Prezzolini ha un ruolo chiave nel superamento dell'antitesi fascismo-antifascismo.

Sul piano della storia delle idee Prezzolini alimenta un suo paradosso: egli che si è professato, soprattutto negli ultimi decenni, un conservatore, seppure «anarchico», egli che ha scritto un Manifesto dei conservatori e ha in fondo accettato quella patente scomodissima in epoca di progressismi, è stato tra i maggiori suscitatori di innovazioni e di fermenti rivoluzionari, che si sono riversati dalla cultura alla politica. Egli è forse l'u-

nico intellettuale italiano di rilievo che si sia definito apertamente e consapevolmente «conservatore»: eppure, la sua opera e la sua presenza nella cultura italiana e nella società civile, soprattutto nel vivo crogiuolo del primo ventennio del nostro secolo, hanno avuto una innegabile incidenza rivoluzionario-conservatrice.

**NOTE**

1. Al fascismo e a Mussolini, Prezzolini ha dedicato numerosi scritti e riferimenti sparsi in tutta la sua opera. Il primo rilevante scritto dedicato a Mussolini è in «La Voce» del 15 dicembre 1914, *Con Mussolini*. I più significativi contributi restano il «medaglione» che Prezzolini pubblicò da Formiggini nel 1924, dedicato appunto a Mussolini e poi ristampato in *Quattro scoperte*, Roma 1964, e il saggio *Le fascisme*, Brossard 1925. Numerosi gli scritti inviati da Prezzolini al Foreign Presse Service (cfr. R. De Felice, *Intellettuali di fronte al fascismo*, pp. 62-127, Roma 1985). Vari articoli su Mussolini e il fascismo sono stati raccolti nell'antologia *Sul fascismo*, Milano 1975. Tra gli scritti significativi non compresi in questa raccolta è da segnalare il saggio *Mussolini oratore ovvero eloquenza e carisma*, apparso ne «La Destra» del settembre 1973. Tra i riferimenti sparsi sono significativi quelli compresi in *L'Italiano inutile* (Milano 1954) e in *L'Italia finisce* (1958), in *Diario* (Milano 1978) e nell'*Intervista sulla destra*, a cura di C. Quarantotto (Roma 1983, la seconda edizione). Preziosi i carteggi con Soffici (Roma 1977) e con Papini (*Storia di un'amicizia*, Firenze 1967).

Va poi ricordato che la prima biografia di Mussolini, uscita nel 1915 nelle edizioni prezzoliniane de «La Voce», fu scritta da Torquato Nanni «sollecitato — come egli stesso scrisse — da Prezzolini a far conoscere l'uomo e la sua azione». (T. Nanni, *Bolscevismo e fascismo alla luce della critica marxista - B. Mussolini*, p. 143, Bologna 1924).

2. Il primo accenno «pubblico» di Mussolini a Prezzolini risale al 1909, in occasione della ricorrenza della morte di Giordano Bruno, con un articolo intitolato *Dove il rogo arse*, pubblicato su «Il Popolo» del 17 febbraio 1909, nel quale Mussolini si richiamava al prezzoliniano *Cattolicesimo rosso* uscito nello stesso anno. Il più significativo dei successivi riferimenti è la recensione mussoliniana a «La Voce» apparsa su «Vita trentina» del 3 aprile 1909. L'ultimo riferimento che si rintraccia nell'*Opera Omnia* mussoliniana si ferma al 16 novembre 1918, in risposta a una lettera di Prezzolini sulle otto ore di lavoro apparsa in «Il Popolo d'Italia».

3. Le lettere pubblicate da E. Gentile, in *Mussolini e La Voce*, Firenze 1976, non varcano il 1920. Per il carteggio Mussolini-Prezzolini cfr. voll. XXXVII-XLIV, appendici dell'*Opera Omnia*, cit.

4. Y. De Begnac riferiva dei suoi colloqui con Mussolini riguardanti Prezzolini anche in *Palazzo Venezia*, cit.

5. Y. De Begnac, *Taccuini inediti - Colloqui con Mussolini*. Il materiale inedito di De Begnac è stato consultato quando non era stato apportato alcun ordine: era riportato su agende, taccuini vari, fogli dattiloscritti, per cui i riferimenti a tale materiale non possono essere specifici.

6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*.



12. *Ibidem*.
13. *Taccuini*, cit.
14. *Ibidem*.
15. G. Prezzolini, *Lo storicismo di un mistico*, in «Rivoluzione liberale», 7 dicembre 1922.
16. G. Prezzolini, articolo apparso in «La Provincia» di Como nel 1923 e riprodotto in *Sul fascismo*, cit., p. 43.
17. Y. De Begnac, *Palazzo Venezia*, cit., p. 134.
18. *Taccuini*, cit.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*.
21. *Ibidem*.
22. *Ibidem*.
23. *Ibidem*.
24. Cit., in R. De Felice, *Intellettuali di fronte al fascismo*, cit., p. 103.
25. *Taccuini*, cit.
26. *Ibidem*.
27. *Ibidem*. Si trattava di Renzo Rendi. In realtà Prezzolini ricorda altrove di un altro «favore» chiesto a Mussolini per costruire in America la «Casa Italiana» (cfr. *Intervista sulla destra*, cit., pp. 118-19).
28. Nei *Taccuini* mussoliniani vi è anche notizia dell'incontro avvenuto con Prezzolini nel 1933, in cui ebbero uno scambio di idee sugli italiani d'America e sulla cultura dell'emigrazione. Mussolini rimproverava tra l'altro alla «cultura fascista d'America», cioè agli intellettuali italiani filofascisti, di «non aver mosso un dito per salvare Sacco e Vanzetti. La cultura socialista degli emigranti, anarchica e massimalista, aveva fatto molto di più».
29. *Taccuini*, cit.
30. *Ibidem*.
31. *Ibidem*.
32. *Ibidem*.
33. *Ibidem*.
34. *Ibidem*.
35. *Ibidem*.

## Capitolo VII

# GENTILE E IL FASCISMO ANTIGENTILIANO

«Chi è il professore di filosofia teoretica all'Università di Roma? Il commissario alla Scuola Normale di Pisa? Il presidente dell'Istituto interuniversitario? Il presidente dell'Istituto italo-germanico? Il presidente dell'istituto fascista di cultura? E il Gentile non è anche collaboratore del "Corriere della Sera", presidente del consiglio di amministrazione della società anonima Ali, consigliere della società anonima Treves, presidente dell'Istituto del medio e basso Oriente?».

La puntigliosa elencazione, stilata da G.A. Fanelli, risale al 1933.[1] Il Gentile in questione è proprio lui, il senatore Giovanni Gentile, già ministro della Pubblica Istruzione, direttore dell'Enciclopedia Treccani, patriarca di una vasta rete di case editrici, riviste, istituti e, soprattutto, filosofo «ufficiale» del regime fascista.

Sono gli anni della «dittatura» gentiliana: la scuola, si dice, è stata da lui riformata a immagine e somiglianza del suo sistema filosofico. L'idealismo attualistico domina nelle università, la cultura italiana si è in larga parte piegata a lui, firmando il manifesto degli intellettuali fascisti, nel 1925, ed è tornata a piegarsi a lui per collaborare all'Enciclopedia; la stessa dottrina del fascismo di Mussolini reca la sua impronta, la sua ispirazione e, in parte, la sua redazione. Gentile impera nella cultura, egli è «l'autoritario filosofo di un autoritario regime»; anzi, Gentile è il primo teorico dello Stato totalitario, il primo a usare il termine «totalitario», e a darne una connotazione positiva, fino a rivendicarlo al fascismo e al suo «Stato etico».



Eppure non è mai accaduto che un filosofo sia stato avversato, accerchiato e perfino dileggiato, nella misura in cui lo è stato il «dittatore» Gentile, durante la sua stessa «dittatura». Nemmeno ai tempi della più liberale egemonia crociana, o nella più recente fase dell'egemonia postuma gramsciana sulla cultura italiana, è accaduto di vedere attacchi così vasti e profondi contro il filosofo *dominante* e il suo pensiero.

I nemici di Gentile sono stati finora individuati al di fuori del fascismo: è opinione corrente che le più dure opposizioni a Gentile si siano coagulate intorno a Croce e al suo «contromanifesto» sottoscritto dagli intellettuali antifascisti, e intorno alla Chiesa e al mondo cattolico, rinvigorito dopo il Concordato.

Esiste, invece, un capitolo ampio e poco esplorato nella sua complessità, *interno al fascismo*, gremito di acerrimi e dichiarati nemici del filosofo «ufficiale» del regime. La polemica antigentiliana accompagna l'opera del filosofo in tutti gli anni della sua egemonia, accanendosi nel decennio che scorre tra il 1925 e il 1935. Sorprende la varietà di provenienza degli attacchi: contro Gentile insorgono i sindacalisti rivoluzionari che vedono in lui il vecchio liberale che vuole moderare e annacquare il fascismo; i pensatori tradizionalisti e «reazionari» che, all'opposto, riconoscono nella sua filosofia e in quella dei suoi seguaci Spirito e Volpicelli una specie di «criptomarxismo» e di «comunismo larvato». Gentile non piace a molti politologi e scrittori provenienti dal nazionalismo che vedono la nazione compressa nell'armatura gelida dello Stato etico; non piace ai giovani che sognano un rinnovamento della cultura al di fuori delle accademie e dispiace a non pochi accademici che, in opposizione al suo idealismo, si professano «realisti». Sono avversi a Gentile pure i fascisti cattolici, che ritrovano in lui tracce di laicismo e di immanentismo; e dall'altra parte, respingono Gentile anche certi pensatori volontaristi e relativisti che sentono odore di teologia politica e di religione nelle sue pagine filosofiche. Gentile è detestato pure dai neopagani e dai teorici del razzismo e dai monarchici integralisti che oppongono l'organicismo nazionale allo Stato etico e la tradizione italiana al suo hegelismo. In privato lo avversa anche D'Annunzio, che si rifiuta di firmare il manifesto gentiliano.

È singolare osservare che Gentile sia stato contemporaneamente accusato di *esterofilia* e di *xenofobia*: da un verso, infatti, si è rimproverato a Gentile il suo debito verso la filosofia tedesca, fichtiana ed hegeliana. Dall'altra parte si è attribuito a Gentile (come a Croce) una egemonia di tipo «provincialistico» che avrebbe isolato la filosofia italiana dalle correnti vive del pensiero europeo: che per gli antifascisti potevano essere il neopositivismo e l'esistenzialismo, l'umanismo marxista e le filosofie del linguaggio e della scienza; e per molti fascisti erano Nietzsche e la *konservative Revolution*, la filosofia della vita, il personalismo cristiano e l'intuizionismo bergsoniano, il pensiero tragico e «aristocratico» spagnolo e il volontarismo soreliano.

La polemica antigentiliana si profila sin da quando il filosofo, in una sua lettera a Mussolini del 13 maggio del 1923, chiede la tessera del partito dichiarandosi «liberale per profonda e salda convinzione... liberale autentico devoto ai principi del liberalismo».[2] Molti fascisti della prim'ora digrignano i denti: a loro non piace un'adesione tardiva così giustificata.

Gli attacchi al «liberalismo» di Gentile si mescolano a quelli rivolti alla filosofia attualista e alla sua incidenza politica. Gherardo Casini e Vincenzo Fani Ciotti (più noto come Volt) accendono gli animi su «Rivoluzione fascista» e sulla malapartiana «Conquista dello stato».[3] Ma il primo libello antigentiliano non è di un filosofo bensì di un editore-scrittore, Formiggini. Egli pubblica nel 1923 un pamphlet intitolato *La ficozza filosofica del fascismo* in cui scrive: «Nella mia ormai lunga vita di viandante... del pelo ne ho visto, ho visto intere pelliccerie; ma un pelo lungo, ispido, setoluto, come quello che ha sul cuore Giovanni Gentile non l'ho visto mai».[4]

Al di là degli attacchi isolati, i primi assalti concertati giungono a Gentile in seguito alla sua riforma della scuola. Mussolini l'aveva, forse incautamente, certo enfaticamente, definita «la più fascista delle riforme». Ma molti fascisti si erano presto accorti che l'ispirazione di fondo di quella riforma risaliva all'epoca pre-fascista e occhieggiava non poco al liberalismo. L'affermazione mussoliniana risale a una circolare del 6 dicembre 1923 ai prefetti delle città sedi delle università, allora



in tumulto contro la riforma Gentile. Lo stesso concetto Mussolini ribadirà sette giorni dopo, in un incontro a Palazzo Chigi con i rappresentanti dei gruppi universitari fascisti, definendo la riforma Gentile «l'unica veramente rivoluzionaria, perché ha trasformato uno stato di fatto che durava dal 1859».[5] In una lettera privata a Gentile, quando la riforma era ancora *in fieri*, aveva invitato il filosofo a «non aver tema nell'innovare e nel conservare». Lo stesso Mussolini, in seguito, definirà la riforma «un errore»: una contraddizione stridente di giudizi ma non irragionevole, né immotivata.

Nel 1923 si era ancora nella fase di passaggio dal liberalismo al fascismo e la riforma Gentile poteva apparire anche audace, benché certamente non in rottura con gli stessi principi «liberali» che avevano dominato nella scuola prefascista. All'inizio degli anni Trenta, si avvertiva invece l'esigenza di una rivoluzione ulteriore nel senso di una fascistizzazione della società e dell'educazione scolastica, e la riforma Gentile appare dunque a Mussolini inadeguata allo scopo.

In realtà, la riforma gentiliana era il frutto di una ventennale incubazione, veniva da lontano e non nasceva certo nel segno del fascismo: si trovava piuttosto nell'ambito di una concezione liberalnazionale, risorgimentalista e autoritaria, di chiara matrice idealistica. I collaboratori che ebbe, i consensi che riscosse (tra cui quello dello stesso Croce), confermano il carattere «prefascista» della riforma scolastica. [6] Ed è proprio quel taglio non fascista che ha consentito alla riforma di poter sopravvivere anche nel postfascismo.

Gli elementi di sostanziale novità rispetto alla scuola prefascista si possono configurare nell'accentuazione del carattere «nazionale» e «umanistico» della scuola, peraltro già nettamente emerso nella scuola di Casati; ma soprattutto nell'apertura etico-religiosa che Gentile aveva dato alla scuola, e in particolare all'insegnamento primario, distinguendosi così dal laicismo agnostico e liberale dei suoi predecessori.[7]

Resta comunque vero, al di là del giudizio su questa riforma (che in ogni caso resta un monumento imponente), che non si trattò certo della *più fascista* delle riforme. Avevano buon giuoco, quindi, i fascisti che ponevano in discussione le sue fondamenta ideali e ideologiche.

Tra i primi a scagliarsi con violenza contro Gentile riformatore è «Il Mattino» di Napoli. Un articolo del febbraio 1925 di Oreste Mosca, scrittore e polemista, divenuto poi redattore capo del «Popolo di Roma», esordisce con queste brusche parole: «Preghiamo il ministro Gentile di non dire sciocchezze». E prosegue con la stessa ruvidezza ricostruendo l'itinerario di Gentile ministro per giungere infine alla sua filosofia, l'attualismo, definito un «fungo», un «bubbone»: «Gentile è una tegola caduta sul capo del fascismo, o per meglio dire, è la ficozza, l'ecchimosi prodotta dalla tegola. I nemici del fascismo dovrebbero fargli un monumento».[8] Sulle colonne dell'«Impero» fa eco Silvio Maurano, ponendosi sulla scia dei ripetuti attacchi del suo giornale (organo del «Fascismo intransigente» dei Carli e dei Settimelli) contro la riforma scolastica: «Vi è della gente», scrive Maurano «che parla con tono enfatico, e scrive di un "maestro", di un grande "riformatore", con abbondanza di lettere maiuscole. Purtroppo è questo "antipapa" che ha il controllo delle università: e nell'università Mussolini entra solo attraverso gli alalà e attraverso i giovani cuori degli studenti: gli insegnanti praticano solo la dottrina del falso Messia e attribuiscono al fascismo solo il valore di esperimento di piazza; perché il sale, la scienza sublime, quella è al di sopra del fascismo, e tutt'al più si adagia sul fascismo col suo mantellone protettore e provocatore».[9]

Gli attacchi a Gentile riformatore si concentrano soprattutto sulla sua decisione di affidare a Giuseppe Lombardo Radice, pedagogista non certo fascista, un ruolo di primaria importanza nella progettazione della riforma (ma la sua collaborazione è avallata da Mussolini).

Nota polemicamente Giovanni Preziosi (l'ex sacerdote che diventerà poi il principale teorico fascista della razza) su «Vita Italiana»: «Il ministro della Pubblica Istruzione per fare la riforma fascista della scuola, cercò con il lanternino un direttore generale a mentalità non fascista e lo fabbricò nella persona di quel prof. Lombardo Radice».[10] Prima di Preziosi, G.A. Fanelli, monarchico integralista, scrive di Gentile sul «Sabaudo»: «Fin da quando fu assunto alla Minerva, la sua attività sembrò tutta dominata da un pensiero: affievolire nell'ordinamento e funzionamento scolastico l'influenza autoritaria dello Stato, che il fascismo aveva restaurato in ogni campo della vita nazionale».[11]

Fanelli può considerarsi un antesignano della polemica antigentiliana. I suoi attacchi, cominciati appunto sulle colonne del «Sabaudo», nel 1925, proseguono sul «Secolo fascista» e si compongono infine in un violento pamphlet antigentiliano dall'eloquente titolo: *Contra Gentiles. Mistificazioni dell'idealismo attuale nella rivoluzione fascista*, uscito nel 1933.[12] Lo stesso Fanelli, curando con M. Carli l'*Antologia degli scrittori fascisti*, escluderà clamorosamente Gentile. La sua esclusione è tuttavia meno clamorosa se paragonata a quella operata da Adriano Tilgher che lascerà fuori Gentile dall'*Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, uscita nel 1937.[13] Tilgher è l'autore di un violento pamphlet contro Gentile dove la sua nota verve di polemista sconfina nell'invettiva smodata. La sua «stroncatura di Gentile», si intitola con accento ironicamente bruniano *Lo spaccio del bestione trionfante*.[14] Il «bestione trionfante» è proprio lui, Giovanni Gentile.

Lo stesso Tilgher riprende nel 1938 a fare i conti con Gentile con un altro pamphlet polemico, *Le orecchie dell'aquila - Studio sulle fonti dell'attualismo di Giovanni Gentile*. Un altro filosofo «relativista», Giuseppe Rensi, che come Tilgher ha contato non poco alle origini del fascismo, aveva aperto il fuoco contro l'idealismo da una tribuna molto significativa e in un tempo cruciale: su «Gerarchia», la rivista di Mussolini, a un mese dalla marcia su Roma, Rensi pubblicava un articolo (che seguiva l'editoriale non firmato ma attribuito a Mussolini), intitolato *Il principio elezionista e il principio ereditario* nel quale scriveva: «L'idealismo è antifascista perché è in essenza, quand'anche non lo voglia, sovversivo e demagogico».[15]

Nella stessa scia può considerarsi anche Mario Missiroli. Nel 1924 egli raccoglie in un volume, *Una battaglia perduta*, alcuni suoi articoli infuocati contro la filosofia di Gentile, ritenendo che essa «si rinnega senza pudore tutte le volte che è richiamata alla coerenza del sistema». Missiroli arriva a dire di Gentile che «nonostante le sue discordanze dialettiche, nessuno è animato da spirito così fazioso da contestare al prof. Gentile

il merito di aver introdotto i delegati di P.S. nella repubblica di Platone».[16]

La polemica antigentiliana sulla riforma scolastica torna ad acuirsi nel 1931 quando da più parti si invoca la «fascistizzazione» della scuola. In quella circostanza Mino Maccari sul «Selvaggio» definisce la riforma gentiliana «il solito compromesso di mentalità, la confusione di linguaggio, l'*embrassons-nous*, l'annacquamento e l'inquinamento delle autentiche forze nuove».[17] A Maccari fa eco l'«Universale» con Icilio Petrone, che liquida la riforma di Gentile come «l'incomprensione più tragica del grande pensiero mussoliniano».[18]

Il primo, vasto censimento del fronte antigentiliano interno al fascismo può già farsi all'indomani del Manifesto gentiliano degli intellettuali fascisti, e del relativo convegno svoltosi a Bologna nel 1925. Molte polemiche assenze di intellettuali fascisti si notano tra i firmatari. E molti tra gli stessi firmatari sottoscrivono il manifesto *nonostante* Gentile, per un atto di adesione al fascismo. Lo stesso Mussolini, nei colloqui con il suo biografo, Yvon de Begnac, afferma: «Il manifesto fu il prodotto dei gentiliani che avevano assunto la guida della cultura italiana? È discutibile. Tra i firmatari non certo gentiliani erano, sono, Pier Silverio Leicht, Balbino Giuliano, Emilio Bodrero, Malaparte, Arrigo Solmi, la Signora Sarfatti, il professor Valentino Piccoli, Alfredo Panzini, Giuseppe Bottai, i nazionalisti di vertice, il pragmatista Giuseppe Brunati, Eugenio Morelli, il professor Alberto Asquini. Se andiamo a fondo alla questione, il solo gentiliano integrale tra i firmatari era Ugo Spirito».[19]

E Mussolini aggiunge al suo biografo alcune considerazioni critiche sul Manifesto, a cui rimprovera una scarsa sintonia con il fascismo e la mancata definizione dell'intellettuale fascista. Le polemiche sul Manifesto dilagano intanto sui giornali e nelle università. Edmondo Rossoni scrive sul «Lavoro d'Italia» del 15 aprile 1925: «I dirigenti responsabili delle corporazioni si rifiutano di prendere sul serio gli incoerenti e ridicoli tentativi del convegno culturale di Bologna di affibbiare al sindacalismo fascista dei connotati che non sono, che non possono essere suoi».[20]



Pochi giorni dopo, sul «Sabaudo», Giuseppe Brunati, un poeta appartenente al gruppo dei monarchici corporativisti, rincara la dose in un articolo intitolato *Il manifesto degli intellettuali, ossia il testamento di Giovanni Gentile*. Dopo aver protestato contro il testo del manifesto, definito «un pietoso compito scolastico», Brunati aggiunge: «È soprattutto contro la mentalità di questo pedagogo che si ostina a voler essere il padre spirituale del fascismo, il suo teologo, il suo filosofo, il suo maestro, il suo genio insomma, che noi protestiamo». E continua la sua filippica accusando Gentile di «pachidermica pedanteria», «satura di cultura straniera e soprattutto teutonica», «zeppa di metafisica ottocentesca sentita col cuore e i piedi di un liberale riottoso».[21]

Le polemiche sul Manifesto si intrecciano nel '25 con i roventi attacchi a Gentile in qualità di presidente della commissione di studio per le riforme istituzionali. Gli attacchi arrivano al punto che Gentile, solitamente contrario a reagire, è costretto a ricorrere a Mussolini. In una lettera del 5 luglio 1925 il filosofo lamenta al capo del governo: «Mai commissione consultiva del governo fu fatta segno ad una guerra simile» e inveisce contro i «politicanti delusi», i retori, gli «individualisti egoisti, scettici e accidiosi».[22]

Nella polemica antigentiliana Mussolini resta sostanzialmente arbitro tollerante, davvero *super partes*: a tratti difende il filosofo, a tratti non interviene, lasciando talvolta sviluppare le polemiche, e favorendole in qualche caso. Da un verso egli condivide molti dei rilievi critici mossi a Gentile, dall'altra parte nutre grande e sincera stima del filosofo e non vuole privare il regime di una figura così prestigiosa. È probabile che l'ostilità di Croce verso il fascismo abbia accentuato in Mussolini l'esigenza di valorizzare Gentile per contrapporre al primo una figura altrettanto autorevole.

Mussolini, conversando con de Begnac, rivela come conobbe Gentile e come si accostò ai suoi scritti: «Fu determinato prevalentemente da simpatia politica il mio stretto rapporto ideologico con il professor Giovanni Gentile. Un anno innanzi la Marcia su Roma, il pro-

fessore Giuseppe Lombardo Radice mi disse del desiderio del filosofo di conoscermi personalmente. Gino Calza Bini e Polverelli organizzarono l'incontro nel salone dell'albergo presso cui abitualmente scendevo quando v'era sessione aperta in Montecitorio... Io avevo letto qualcosa di Gentile già in Gualtieri Emilia. Prima del 1914, mi ero avvicinato all'idealismo attuale. Il concetto di Atto puro, che costituisce e determina il senso, ed il modo, del nostro esistere, mi si era stagliato nell'animo, a giustificazione piena del mio diffidare di maggioranze incolonnate al seguito degli «unti» del Signore. Il professor Gentile fu lieto di udire quel che gli dissi di alcuni suoi saggi, che mi sembra non fossero ancor stati compresi nel suo *Guerra e fede*».[23] A parte la confusa assimilazione dell'attualismo a un nebuloso volontarismo eroico, vi è in queste affermazioni di Mussolini una «esagerazione», peraltro comprensibile, del ruolo avuto dal pensiero gentiliano nella sua formazione. Una sopravvalutazione che si può significativamente coniugare con la simmetrica sottovalutazione del ruolo avuto da Croce nella formazione mussoliniana. Infatti non risponde del tutto a verità che Mussolini si fosse avvicinato all'attualismo molti anni prima che Gentile si fosse avvicinato al fascismo; né risponde del tutto a verità che Mussolini, come ebbe a dichiarare nel '25, non avesse letto nulla di Croce. Le ragioni politiche e polemiche fanno mutare a Mussolini il reale rapporto da lui avuto con i due idealismi.

In realtà, alle origini della formazione mussoliniana vi è più posto per Croce che per Gentile. Croce è un riferimento ricorrente per Mussolini nel dibattito sull'inveramento e il superamento del marxismo in Italia. Il suo nome, coniugato in un primo tempo a quello di Labriola, e in un secondo a quello di Sorel, è ricorrente negli scritti di Mussolini socialista. Laddove i riferimenti a Gentile sono quasi del tutto assenti, se si eccettua un fugace accenno apparso sull'«Avanti!» nel 1913, a proposito di un libro di Panfilo Gentile. In questa recensione Mussolini concorda con Panfilo Gentile sull'interpretazione del marxismo come filosofia e non semplice teoria politico-economica, «sulla scorta — egli scrive — dell'altro Gentile».[24] Un riferimento *en passant*, unico del resto, in tutti gli scritti che precedono l'avvento del fascismo al potere: anche se quel riferimento fugace coglieva il primo sostanziale punto di divergenza tra l'interpretazione del marxismo di Gentile e quella di Croce.



La presenza di Croce nella formazione mussoliniana è determinata da varie circostanze: la comune provenienza dal marxismo e dintorni, la mediazione di Prezzolini, allora crociano e primo biografo di Croce; la lettura dell'idealismo crociano in chiave volontaristica, assimilato al sorelismo; la mediazione stessa di Croce (oltre che di Missiroli) nei riguardi del pensiero di Sorel, e anche la maggiore «accessibilità» del linguaggio e del pensiero crociano per un politico e un autodidatta come Mussolini, rispetto al carattere più rigorosamente filosofico del linguaggio e della teoria gentiliani. E poi non va dimenticato che, quasi fino all'Intervento, Gentile non era ancora del tutto considerato un «filosofo politico» ed era ritenuto un «professore», a differenza di Croce che «professore» non era e poteva apparire anche un *maître a penser* nel versante ideologico. Alle radici del fascismo e dello stesso pensiero mussoliniano, l'attualismo gentiliano ha certamente un posto non prevalente e comunque minore rispetto all'incidenza di un Pareto e un Sorel, un Nietzsche e un Le Bon, un Oriani e un D'Annunzio, un Proudhon. Negli anni «cruciali» in cui il fascismo passa da movimento a partito e quindi a regime, vale a dire nel biennio 1921-22, la sua influenza resta ancora minore rispetto a quella di un Rensi e un Tilgher, un Croce e anche un Marinetti, che pure «ideologo» non era.

Il tentativo mussoliniano di tradurre il marxismo in chiave nazionale, elitistica e volontaristica, liberandolo dall'utopismo, l'internazionalismo e il classismo materialista, rivela grandi analogie con il processo idealistico gentiliano e la sua stessa critica a Marx. Ma la «conversione» nazionale di Mussolini attinge più al vocianesimo e al clima letterario dell'epoca, oltre che alla realtà politica del tempo. I due processi paralleli e separati di Gentile e di Mussolini «oltre Marx», ebbero la loro significativa convergenza nell'interventismo, in cui Mussolini risultò più vicino a Gentile che a Croce. Ma si trattò di una vicinanza in larga parte «indipendente» e in un certo senso «inconsapevole».

La polemica dei fascisti contro Gentile si acuisce intorno all'Enciclopedia Treccani attraverso una doppia contestazione: alle origini, sulla scelta dei collaboratori, in parte provenienti dall'antifascismo o comunque non fascisti; e nei risultati, circa l'impostazione data dal filosofo all'opera. In questa polemica si distingue Telesio Interlandi che sul «Tevere», già nell'aprile del 1926 osserva che l'elenco dei collaboratori scelti da Gentile «contiene almeno 90 nomi di firmatari del famigerato manifesto degli intellettuali antifascisti». «Quale contributo», si chiede Interlandi «porteranno questi 90 intellettuali all'Enciclopedia che noi sognavamo essere fascista?».[25]

In una pubblica lettera a Roberto Forges Davanzati, direttore della «Tribuna», Gentile replica a Interlandi: «Se innanzi alla futura Enciclopedia ci saranno fascisti che — ignari della enorme somma di lavoro che sarà costata e dell'infinità di problemi di cui avrà richiesto la soluzione — alzeranno le spalle e torceranno il viso per qualche nome che potrà sempre, da una stagione all'altra, offendere non so qual senso fascista e preferiranno, come si minaccia, il Melzi illustrato, non per questo mi scandalizzerò e me la piglierò col fascismo. Io, caro Forges, continuerò a distinguere tra fascismo e fascisti».

Quanto agli intellettuali antifascisti, replica Gentile, «se risponderanno all'appello, non verranno (stia pur tranquillo Interlandi) per fare dell'antifascismo: verranno, almeno nell'Enciclopedia, a portare il contributo della loro competenza».[26]

Immediata la replica dalle colonne del «Tevere»: «Noi non avevamo chiamato in causa personalmente il senatore Gentile perché volevamo esimerlo dall'ingrato compito di difendere una causa così disperata» e prosegue contestando «il criterio di competenza» adottato da Gentile per la scelta dei suoi collaboratori sostenendo che l'Enciclopedia «non dovrà essere solamente un monumento di tecnica ma un monumento del nostro tempo che, se non erriamo, è tempo fascista».[27]

Le tesi di Interlandi sono riprese più tardi da Giovanni Preziosi su «Vita Italiana» che scrive: «È questo della utilizzazione degli uomini che deve preoccuparci anche fuori dell'ambito universitario. Io penso che nessuna utilizzazione, né in campo cosiddetto tecnico... debba



farsi di elementi che in momenti decisivi presero il loro posto di responsabilità come uomini di governo contro il fascismo».

Secondo Preziosi, Gentile aveva pescato nella *preistoria*, cioè nel periodo anteriore al fascismo, per trovare i suoi collaboratori. Anni dopo, a Enciclopedia finita, Preziosi riprenderà la polemica notando tra l'altro «questa enormità: Gentile, tre colonne dell'Enciclopedia con 170 righe; nella pagina seguente ad Alberico Gentili "fondatore del diritto internazionale", le cui opere si ristampano in superbe edizioni in lingua inglese, 15 righe di testo e 9 di bibliografia... Ho chiamato questa una questione di pudore».[28]

Le vicende dell'Enciclopedia alimentano l'insofferenza dei giovani fascisti nei confronti del filosofo. Tra questi si distingue il vivace foglio fiorentino di Berto Ricci, l'«Universale», che scrive: «Si deve imputare alla concezione attualistica di Gentile se la cultura si è trasformata in uno strumento dell'antifascismo politico».[29] Sull'«Universale», Roberto Pavese scrive: «la speculazione italiana si trastulla e si masturba sugli schemi di un umanesimo rancido che, nel suo opporre l'io a Dio, e nel suo assorbire il secondo nel primo, dovrebbe più esattamente chiamarsi satanismo».[30]

Nei colloqui inediti con de Begnac, Mussolini asserisce in merito alle polemiche antigentiliane: «Gentile è il maestro dei tempi bui. Non lo difendemmo, nel 1932, dalla guerra ad oltranza mossagli dai giovani perché fidavamo del loro pentimento. Sbagliammo? Ce lo dirà il domani».[31] Motivazione piuttosto sibillina da parte del duce, che in un altro momento confida al suo biografo: «Credo che l'asserzione di altri uomini di cultura secondo cui Gentile sarebbe il capo dell'ala moderata del fascismo, mandi tuttora in bestia il filosofo di Castelvetrano. Gentile che vuole lo sviluppo di una dottrina del fascismo è forse un moderato?».[32] E in un altro luogo, riferendosi al dopo-Matteotti, Mussolini dice al suo biografo: «Da più parti, sommessamente, anonimamente quasi, mi si muove l'accusa di aver sacrificato il professor Gentile alla volontà di Farinacci. Il professore considerò autonomamente chiuso il proprio ciclo di stupendo riformatore della scuola. Non mi si deve ritenere così sciocco da avere voluto compiere l'errore

di privarmi della sua autorevole collaborazione. Il professore ha certamente dato al fascismo più di quel che ha da noi ricevuto».[33]

Sarebbe errato pensare che la polemica antigentiliana assumesse toni violenti solo tra giovani intransigenti e giornalisti: la polemica assunse toni aspri anche quando coinvolse attempati e autorevoli accademici che non potevano essere certamente sospettati di estremismo o di anti-intellettualismo. Tale è il caso della polemica tra Gentile e Francesco Orestano (una polemica peraltro d'antica data, che risale ai primi del secolo in Sicilia), che raggiunse livelli di asprezza ineguagliati. Così la descrive Preziosi su «Vita Italiana»: «Quando i filosofi si accapigliano sono terribili. Se altri esempi non si hanno a portata di mano, occorre uno contemporaneo: Gentile-Orestano. Han cominciato a negare ciascuno all'altro le qualità di filosofo; si son poi lanciati a vicenda atroci accuse morali. Dal plagio alla grammatica, dall'indebito arricchimento alle sventure economiche».[34] Gentile era riuscito a tenersi al di sopra della mischia, affidando talvolta ad alcuni suoi allievi il compito di replicare alle accuse. Ma con Orestano perse il suo contegno, scese direttamente in campo con atroci fendenti. Allo stesso livello scese Orestano che sulla «Gazzetta del Popolo» di Torino, nel giugno del 1933, ironizzò sulla «incauta boria e sicumera» di Gentile concludendo che «la stima nella serietà scientifica dell'opera di Gentile è sospesa ad un filo».[35] Orestano aveva forti ambizioni antagonistiche nei riguardi di Gentile; la sua aspirazione era di sostituire Gentile nel ruolo di «ispiratore» del duce. Lo stesso Mussolini, peraltro, aveva in grande stima Orestano e si incontrava spesso con lui, come riferiscono gli stessi colloqui con de Begnac. In uno di essi, Mussolini confidava al suo biografo: «Quanto scarsa è la serenità nei rapporti tra eminenti filosofi! Mentre Giovanni Gentile considera cosa trascurabile lo spiritualismo, il nuovo spiritualismo del quale Francesco Orestano si considera caposcuola, Orestano mette alla berlina l'intiera teoria gentiliana. Egli accusa il gentilianesimo di falsificazione storica... e assicura fondata sul vuoto assoluto... l'intiera teoretica gentiliana, rivolta alla fondazione del "clan" idealista attuale, esperto nell'occupazione totale dei centri na-



zionali di cultura. Debbo riconoscere», aggiungeva Mussolini, «che non tanto dal professor Gentile, quanto dall'azione di taluni suoi luogotenenti, dipende l'esattezza delle accuse mosse da Francesco Orestano e non soltanto da lui».[36]

Nei «dintorni» dell'idealismo fascista un giovane pensatore allora ventisettenne, polemizza vivacemente con l'attualismo gentiliano, fino a definirlo un *sacco vuoto*: è Julius Evola, che già nei suoi *Saggi sull'idealismo magico*, nel 1925, attacca la filosofia gentiliana.[37] Lo farà ancora in altri saggi e riviste, a cominciare da «La Torre», un periodico dalla breve vita che Evola animò e diresse, alla ricerca di un «Superfascismo».[38] E lo farà soprattutto in «Diorama filosofico», la pagina speciale da lui diretta, del quotidiano «Regime fascista» di Farinacci. In «Diorama», nel 1934, divampa una forte polemica gentiliana animata da Roberto Pavese, Carlo Rossi di Lauriano e dallo stesso Evola. A differenza delle critiche più diffuse, Evola non denuncia l'esito individualistico e immanentistico del pensiero gentiliano; al contrario, vi ritrova un «confuso panteismo», una regressione verso una specie di naturalismo religioso. «Gli idealisti», scrive Evola «fuggono dall'io reale, si rifugiano nel cosiddetto io Trascendentale e io assoluto, o Logos, o idea, e a lui fan regalo dell'attività creatrice del mondo».[39] Da qui si pone, secondo Evola, l'esigenza di «superare l'idealismo», inverandolo e liberandolo dall'«idolatria» a cui lo destina Gentile.

Gentile viene poi accusato da Evola di intellettualismo, di retorica, di involuzioni nel linguaggio. In lui Evola da un verso scorge il vecchio filosofo ancora legato all'Italia liberale e risorgimentale; e dall'altro, soprattutto dalle colonne de «Lo Stato» e poi nelle critiche «postume», individua nella società gentiliana una forma di bolscevismo nazionale. Allo «Stato etico» di Gentile, Evola contrappone il suo stato organico, rigettando l'idea di uno stato «onnifacente» e «pedagogo».

Contro lo Stato etico secondo Gentile insorge anche Carlo Costamagna che riuscirà a scuotere il filosofo, facendolo scendere in campo in una astiosa polemica. L'offensiva antigentiliana ha una delle sue roccaforti nella rivista di Costamagna «Lo Stato» che raccoglie gran parte dei politologi e scrittori avversi a Gentile:

Curcio, Panunzio, Evola, e poi Crisafulli e Mortati, Perticone e Jemolo, de Francisci e Papi, oltre a studiosi e pensatori come Michels e Schmitt, Rohan e Guénon, Spann ed Einrich. Nel 1935 Costamagna accusa in un suo articolo il gentilianesimo di «materialismo» e deplora «i ripetitori di vuote dialettiche idealistiche di marca straniera» che «si sono impadroniti della direzione culturale del fascismo, soffocando tendenze di revisione spirituale che prorompono dal cuore dei giovani».[40] Un tentativo di nuova direzione nella politica culturale del fascismo si concreterà alle soglie del secondo conflitto mondiale con la realizzazione dell'imponente *Dizionario di politica* edito dall'Istituto Nazionale dell'Enciclopedia, con il marchio del P.N.F.: tra gli animatori del *Dizionario* si troveranno molti dei politologi non gentiliani.[41] Una argomentata opposizione all'esito totalitario dello Stato etico si ritrova nelle pagine di Costamagna ed Evola apparse su «Lo Stato».[42] La distinzione tra Stato organico e Stato totalitario è netta nonostante alcuni tentativi di mediazione, i riferimenti alla tradizione europea prevalgono sulle ascendenze hegeliane e spaventiane, e l'aristocratismo si oppone al pedagogismo di massa dello Stato gentiliano.

Tali critiche non sono tuttavia nuove: già nel 1918 Santi Romano (che ebbe non poca influenza sullo stesso Schmitt) aveva criticato la «statolatria» in una prolusione accademica dal significativo titolo di *Oltre lo Stato* e aveva rilevato la contraddizione, insita nello Stato gentiliano, di essere uno Stato-Totalità e al contempo uno Stato delimitato territorialmente, uno Stato nazionale.[43]

Una tra le prime, argomentate critiche allo Stato etico è di ispirazione cattolica. A formularla è Guido Manacorda, che nel 1924 su «Polemica» definisce «errata» e «deleteria» l'identificazione tra patria e Stato, tentata dall'idealismo hegeliano e neohegeliano. Secondo Manacorda lo Stato non può identificarsi con la patria perché non può mai esprimere una «totalità»: sia gli Stati democratici che quelli tirannici sono l'espressione di una parte egemone (una minoranza o una maggioranza) ma non di una totalità. La critica di Manacorda si approfondisce poi sulle teorie statuali del neoidealismo di Croce e di Gentile.



Allo Stato etico di Gentile, Manacorda muove una serie di obiezioni: in primo luogo osserva che lo Stato non può essere intrinsecamente «etico» poiché la sua eticità è subordinata alla sua ispirazione di fondo e agli uomini che devono rappresentarla. Altrimenti Stato etico sarebbe anche quello comunista, per il semplice *fatto* di essere uno Stato.

In secondo luogo, per Manacorda, uno Stato etico e «universale» non potrebbe fermarsi alle soglie di un confine e nell'ambito di una nazione, come fa Gentile, poiché non è concepibile che vi sia una quantità indefinita di Stati etici particolari, «ciascuno di una eticità sua propria».[44] La critica di Manacorda riprende le riserve già formulate da Santi Romano. Manacorda aggiunge che lo Stato etico non potrebbe essere che universale e cristiano.

In terzo luogo Manacorda si sofferma sulle parole di Gentile: «Sempre il massimo della libertà coincide col massimo della forza... Ogni forza è forza morale — prosegue Gentile — perché si rivolge sempre alla volontà, e qualunque sia l'argomento adoperato — dalla predica al manganello — la sua efficacia non può essere altro che quella che sollecita infine interiormente l'uomo e lo persuade a consentire. Quale debba essere poi la natura di questo argomento, se la predica o il manganello, non è materia di discussione astratta. Ogni educatore sa bene che i mezzi di agire su la volontà debbono variare a seconda dei temperamenti e delle circostanze». Le parole di Gentile, certamente infelici, offrono a Manacorda l'opportunità di ritenere che lo Stato etico poggi in realtà sull'uso della «forza bruta», della coercizione. «L'attualismo politico», osserva Manacorda, «se il tempo, come è da augurare, non lo sperderà al vento, peserà sull'Italia peggio del machiavellismo».[45]

L'accusa dei cattolici a Gentile, al pari di quella di un Evola o un Costamagna, è sostanzialmente quella di creare una «statolatria». È un'accusa che accompagna Gentile per un ventennio e proviene da fascisti e antifascisti, da cattolici e laici. In Gentile quelle obiezioni risuonano fino ai suoi ultimi giorni: non a caso egli cercherà ancora di replicare all'accusa in un paragrafo di *Genesi e struttura della società* dedicato appunto alla *Statolatria*.[46]

Ma le obiezioni critiche sorte nel fascismo trovano un nuovo impulso quando la politologia italiana *scopre* il pensiero di Carl Schmitt, dapprima conosciuto nei ristretti ambienti accademici della filosofia giuridica. A far conoscere (con Evola e Costamagna) l'opera schmittiana in Italia, insieme a quella di altri autori della *konservative Revolution* (come Jünger e Moeller van den Bruck) è proprio un allievo di Gentile, Delio Cantimori. A lui si devono alcuni scritti su Schmitt in «Studi Germanici» e soprattutto la cura e la traduzione in Italia nel 1934 de *I principi politici del nazionalsocialismo*.[47] A prima vista non mancano assonanze tra la concezione schmittiana e quella gentiliana: l'antiparlamentarismo e la concezione «autoritaria» dello Stato sono comuni, comune è l'idea di un capo che incarni la *Guida* del paese, e comune è l'aprirsi a una sorta di «teologia politica». Ma il decisionismo schmittiano non ha le valenze pedagogiche dell'autoritarismo gentiliano. E la «teologia politica» di Schmitt non discende da Hegel (che pure non manca alle sue radici) o dal pensiero laico liberalnazionale, come accade in Gentile, ma è il frutto di una frequentazione intensa delle opere di pensatori cattolici reazionari come Donoso Cortes, de Maistre e de Bonald, estranei a Gentile. Gentile vuole edificare una «teologia politica» che abbia il suo apice nello Stato e nella filosofia; Schmitt, di formazione cattolica, richiama una legittimazione trascendente della politica, che non è di carattere filosofico, e che non si esaurisce nello Stato. Per lui esiste una politica «oltre lo Stato».

La importante raccolta di scritti schmittiani, curata e introdotta da Cantimori, è significativamente «esorcizzata» da una prefazione dell'idealista Arnaldo Volpicelli.[48] Presentando l'opera di Schmitt, il gentiliano Volpicelli rileva «i gravi errori» del pensiero schmittiano rispetto all'idealismo e allo Stato etico.

Sono pagine brevi e importanti che consentono di cogliere le differenze di fondo tra lo Stato etico di Gentile e il decisionismo di Schmitt. In primo luogo Volpicelli respinge il dualismo posto da Schmitt alle origini della politica, quello tra «amico» e «nemico». La filosofia attualista, in quanto filosofia dell'unità e dell'identità, non scorge l'essenza autonoma di un «nemico». «L'amico»,



spiega Volpicelli, «è tale quando questo supera e accoglie in se stesso, infinitamente, il nemico».[49] Che il nemico si risolva nell'amico è puro idealismo: la realtà della storia è molto più complessa e più vicina alla dicotomia posta da Schmitt.

La teoria attualista dell'identità tra amico e nemico serba una duplice insidia. Da un verso, non riconoscendo al nemico la sua identità e la sua concreta alterità, ma ritenendolo per così dire risolto in noi, l'attualismo si apre a un esito totalitario, che conduce all'annientamento delle differenze. Il nemico sarebbe solo un amico non ancora cosciente di sé che dovrebbe essere dunque educato e «maturato» alla consapevolezza di sé: l'«educazione» del nemico, se non vuole ridursi a speciosa retorica, finisce col farsi coazione.

Dall'altro verso, non scorgendo il nemico ma confondendolo quasi con l'amico, si finisce col non combatterlo e col farsi penetrare e soggiogare da lui. I due possibili esiti della teoria si sono rigorosamente verificati nella pratica: da una parte, infatti, Gentile ha giustificato l'intolleranza verso il dissenso, oscillando tra la repressione (la «filosofia del manganello» di cui si diceva prima) e il paternalismo («la rieducazione»); dall'altra parte, vedendo nell'antifascista un fascista *suo malgrado*, ha finito col non sceverare le reali differenze e, in definitiva, ha lasciato che abbondanti infiltrazioni annacquassero il suo stesso fascismo. Entrambi gli esiti, peraltro, rispondono perfettamente al carattere di Gentile: da un verso energico, autoritario, accentratore e dall'altro liberale, generoso, disponibile alle transazioni.

Volpicelli, in secondo luogo, respinge la distinzione triadica posta da Schmitt tra Stato, Movimento e Popolo; per Schmitt lo *Stato* sarebbe la struttura istituzione, l'apparato, il *Movimento* (e quindi il Partito) sarebbe il portatore dinamico delle idee e della rivoluzione, e il *Popolo* la società civile nel suo complesso.[50]

Volpicelli coglie l'unità dei tre elementi distinti da Schmitt, nella sintesi gentiliana dello Stato etico. L'assunto idealistico, e il suo errore, si ripeteva: non scorgendo le differenze tra Stato, Movimento e Popolo, non cogliendo lo scarto tra la struttura giuridica e il fattore «ideologico» e tra l'istituzione e il popolo, non si comprendono le differenze tra consenso attivo e consenso

passivo, tra adesione volontaristica e adesione conformistica, tra azione e coazione. Né si colgono, dall'altra parte, le insormontabili differenze tra l'apparato statuale, che anche durante il fascismo, per inevitabili ragioni, restò in larga parte formato da uomini e princìpi «prefascisti», e la carica innovativa del movimento-partito. Il realismo schmittiano anche in questo caso rivelava la sua superiore acutezza e la sua maggiore aderenza alla realtà politica. E formulava un progetto politico che stabiliva una dinamica correlazione tra il polo «conservatore» (lo Stato) e quello rivoluzionario (il Partito), laddove l'idealismo di Volpicelli inseguiva una impossibile identità.

In terzo luogo, Volpicelli respingeva la concezione schmittiana secondo cui lo Stato è solo un luogo della politica, una concrezione storica, non eterna né universale. Schmitt sosteneva che «oggi non si può determinare la politica partendo dallo Stato, ma bisogna che sia determinato lo Stato partendo dalla politica».[51] Lo Stato, dunque, «perde il monopolio della politica»: concezione questa lontana dagli orizzonti dell'hegelismo.

Volpicelli, seguendo fedelmente la teoria gentiliana, non poteva che respingerla: lo Stato etico risolve in sé la politica, è il tutto e non la parte, è immortale e non transeunte.[52] Anche in questo caso è evidente l'esito totalitario del neohegelismo gentiliano, laddove l'elaborazione schmittiana conduce a considerare nuovi «luoghi della politica», oltre lo Stato.

A ben vedere, ci troviamo davanti a un paradosso: lo Stato «fascista» teorizzato da Gentile è più totalitario dello Stato nazionalsocialista teorizzato da Schmitt. La storia, e forse la natura dei popoli e degli uomini che li governarono, provvidero a rovesciare la teoria. Il nazionalsocialismo ebbe infatti uno sviluppo totalitario (seppure anch'esso parziale) che il fascismo non ebbe. Ma, a questo punto, vi è da chiedersi se davvero Gentile e Schmitt furono rispettivamente gli «edificatori» dello Stato fascista e dello Stato nazista. Sul nazionalsocialismo, l'influenza di un Rosenberg, ma soprattutto la concezione dello stesso Hitler, ebbero una preponderanza assoluta rispetto ai principi indicati da Schmitt. Sul fascismo si può dire che lo Stato etico gentiliano colò dall'alto come una vernice, rivestendo apparentemente l'edificio statuale del fascismo, ma penetrando scarsamente al suo «interno», dove si trovava ben altro: l'eredità di vecchie matrici non-idealistiche (dal sindacalismo rivoluzionario alla sociologia delle *élites*, dal nietzscheanesimo al pragmatismo spiritualista), la forte presenza di un Alfredo Rocco nella edificazione dello Stato fascista, e soprattutto la grande mediazione «realistica» dello stesso Mussolini.



Il 20 ottobre del 1927 Giovanni Gentile sul «Corriere della Sera» scrive: «La famosa Conciliazione, tanto vagheggiata da Cavour e da Crispi, è una brutta utopia».[53] L'indomani il foglio d'ordini del P.N.F. sconfessa il filosofo.[54] Sono le prime significative avvisaglie di una estenuante battaglia, anche se da lungo tempo incubate. Lo stesso Gentile aveva già in passato sostenuto l'inopportunità di una conciliazione tra Stato e Chiesa. Ma ora le trattative sono avviate e il suo intervento acquista un sapore polemico anche verso il fascismo. Tra le numerose repliche a Gentile di parte cattolica, si segnala per vigore polemico quella di don Giuseppe De Luca su «Vita italiana». De Luca afferma: «la filosofia gentiliana è in netta, dichiarata antitesi con le dottrine della Chiesa... E poi è venuto il tempo di dire che il movimento filosofico capeggiato da Gentile, oltre a non essersi affermato in Italia, non ha avuto nessuna ripercussione oltre i confini... Dal punto di vista politico (l'idealismo gentiliano) è l'antitesi del fascismo».[55] La condanna è senza appello. Gentile, con la riforma della scuola aveva reintrodotto il crocifisso e l'insegnamento della religione nelle scuole, ma secondo i filosofi cattolici, a cominciare da Padre Agostino Gemelli, Gentile considera la religione una forma infantile, quasi primitiva, di filosofia; insomma una tappa verso l'attualismo. Fino a qualche anno prima, Gemelli aveva apprezzato l'opera di Gentile alla Minerva e aveva anzi offerto al filosofo la sua mediazione influente per far intervenire il Vaticano contro coloro che cercavano di affossarla, ai tempi in cui Pietro Fedele era subentrato al ministero della Pubblica Istruzione. Ora Gemelli diviene il più grande inquisitore dell'attualismo nei congressi di filosofia e altrove, sottolineando il carat-

tere non fascista e «anticristiano» del pensiero gentiliano.[56]

La polemica si riacutizza quando appare nel 1932 il XIV volume dell'Enciclopedia italiana, contenente la voce *Fascismo*. Alla pubblicazione del volume, Pio XI nota che quel testo (firmato da Mussolini ma di marca gentiliana) è in contrasto con i principi che avevano animato i Patti Lateranensi. Il Pontefice protesta con il duce attraverso l'ambasciatore d'Italia presso la Santa Sede, Cesare Maria De Vecchi.[57]

Mussolini sospende la diffusione del volume e rivede personalmente il testo della dottrina del fascismo. Di ciò vi è traccia anche nei colloqui con de Begnac. E dire che, proprio per non chiudere le porte con il mondo cattolico, per assecondare alcune sollecitazioni giunte dalla Santa Sede, Gentile aveva dovuto sopportare non poche polemiche con gli altri collaboratori dell'Enciclopedia e aveva dovuto rinunciare alla collaborazione di alcuni suoi autorevoli amici, come Adolfo Omodeo, che non accettavano le «ingerenze cattoliche» di un padre Tacchi-Venturi nella Enciclopedia.

La guerra a Gentile, che aveva indotto la Congregazione del Sant'Uffizio a condannare le opere del filosofo, insieme a quelle di Croce, ha i suoi punti di forza nell'Università cattolica, nell'Azione Cattolica (dove però la polemica antigentiliana sottende spesso la polemica con il regime e l'ideologia fascista) e nelle riviste e riviste cattoliche del centro-nord. In una informazione riservata della Pubblica Sicurezza per Mussolini, in data 2 luglio 1934, si individua in padre Gemelli «il principale postulatore della condanna... sembra che non c'entrino né i gesuiti, né i domenicani».[58] La lotta a Gentile si estende all'interno del fascismo tra gli spiritualisti cattolici come Olgiati, Bargelllini, Bartolomei, Ottaviano, Mignosi, lo stesso Papini, a cui si aggiungono, oltre il «fronte cattolico», gli Orano, i Bodrero (e i suoi allievi come Tripodi), i Del Vecchio, i Contri, i De Marzio, i Guglielmi, i Pallottino, gli Zangrandi, gli Indrio, i Talamanca, i Panunzio, i Serventi.

La stessa scuola di Mistica fascista, voluta dal fratello di Mussolini, Arnaldo, è una sorgente di spiritualismo cattolico, di anti-idealismo e di polemiche antigentiliane. Proprio con Arnaldo Mussolini Gentile è impegnato in una polemica all'indomani della Conciliazione. Le parole di Arnaldo, apparse autorevolmente sul «Popolo d'Italia» di cui è direttore, si ritengono ispirate o quantomeno condivise da suo fratello Benito.[59]



Sulle riviste cattoliche come «Il Frontespizio» e «La Sapienza» ferve la polemica antigentiliana. Giovanni Papini sul «Frontespizio», in un articolo del 1931 (anno cruciale della polemica antigentiliana ma anche, va rilevato, anno cruciale della polemica tra mondo cattolico e fascismo) attacca il filosofo e il «nuovo gentilesimo» che si insinua tra gli stessi cattolici. «Liberissimo», scrive Papini, «il senatore Gentile di centellinare l'ultimo gocciolo del potere, e buon pro gli faccia. Ma non liberissimi... quei cattolici, e sono più che non si veda e non si appaia, i quali van facendo da qualche anno, l'occhio di triglia all'idealismo del prof. Gentile».[60]

Scrive Vittorio Zincone su «La Sapienza»: «Perché continuare a ritenere come fascista, e ufficialmente fascista, una filosofia che non è né italiana, né originale?».[61] E Giorgio Prosperi, sulla stessa rivista, sottolinea «l'assoluta inconciliabilità della dottrina di Hegel e dei suoi epigoni con il verbo di Mussolini e lo spirito del popolo italiano» ritenendo infine che l'idealismo gentiliano, per diventare fascismo «è divenuto bolscevismo integrale».[62]

Tra i più attivi animatori della polemica cattolica contro Gentile, si distingue Gastone Spinetti. A lui si devono iniziative, convegni e pubblicazioni contro l'idealismo gentiliano. Il 14 e 15 maggio del 1933 Spinetti è promotore, insieme al gruppo della «Sapienza» e ad alcuni futuristi, di un convegno anti-idealistico, a cui si associano anche docenti universitari come Curcio, Manacorda, Arias. Di Spinetti è da ricordare il volume *Anti-idealismo* uscito a Roma nel 1934, firmato con lo pseudonimo di G. Di Simma. Il volume nasce dal proposito di «confutare l'affermazione di coloro che per ignoranza o in mala fede sostengono che la filosofia fascista non può essere che quella idealista, riveduta e corretta dal senatore Gentile».[63]

Nel 1940, in «Fascismo e libertà», lo stesso Spinetti scrive di Gentile che «è, sì — come Croce — un grande filosofo, ma non è un filosofo del nostro tempo essendo di fatto l'ultimo pensatore dell'epoca liberale».[64]

Su «Vita Italiana» Guido Cavallucci condanna in Gen-

tile l'esaltatore della tradizione laica e degli eretici «a partire dal Bruno, che furono già glorificati dall'illuminismo massonico e dall'anticlericalismo razionalista e liberale di ieri». Il concetto di tradizione di Gentile «è essenzialmente soggettivistico; la storia, la stirpe, la Nazione non esistono che entro di noi».[65]

Le polemiche dei cattolici contro Gentile trovano alimento anche nell'ammirazione di Gentile per Giordano Bruno. Spesso la polemica anti-bruniana di quegli anni sottende la polemica contro Gentile. In realtà, la figura di Bruno piaceva a Gentile per ragioni molto differenti da quelle che i cattolici vi attribuivano. Non vi era nella rivoluzione bruniana di Gentile la polemica anticlericale e massonica che aveva accompagnato la rivalutazione di Bruno nell'epoca di Crispi. Al contrario, Gentile scorgeva in Bruno gli accenti di una ispirazione religiosa, trovava in lui il precursore dell'idealismo attuale e l'anello mancante di quella tradizione italiana di pensiero che passava per Dante, Campanella, Vico, Rosmini, Manzoni, Cuoco, Gioberti, Mazzini e Spaventa. Filosofi e scrittori tutti «religiosi», e in larga parte cattolici.

Lo stesso pensiero gentiliano, in effetti, se cattolico e cristiano non fu mai, nonostante Gentile sostenesse il contrario, era nondimeno pervaso di religiosità. Non a caso fu proprio il «misticismo» l'accusa fondamentale che Croce mosse a Gentile e a cui fece risalire il distacco tra i due idealismi. L'attualismo gentiliano certamente non si apriva all'idea della Trascendenza o al Dio personale della teologia cristiana, restando nell'ambito dell'immanentismo. Ma è pur vero che la filosofia gentiliana non concepì mai la sua filosofia nei termini di un assoluto immanentismo, di un ateismo o antiteismo, e neanche di una intolleranza verso la fede e le religioni rivelate. La sua filosofia rivelava sintonie profonde con i princìpi del cristianesimo, che andavano ben al di là del crociano «perché non possiamo non dirci cristiani». Né va dimenticato che i veri nemici del pensiero gentiliano erano nemici anche del pensiero cattolico: il positivismo e il materialismo, l'edonismo e lo scientismo, l'individualismo e l'agnosticismo.

Avevano ragione i cattolici quando osservavano che Gentile considerava la religione una sorta di metafisica



per il popolo (come già pensava Campanella), ovvero un gradino ancora *ingenuo* verso la filosofia. Ma è anche vero che quando si faceva prassi, la teoria gentiliana smentiva i suoi presupposti e non mancava di aprire varchi ben più grandi e profondi alla religione. Ed è soprattutto vero che accadeva spesso il contrario rispetto alla teoria: l'idealismo gentiliano, in quanto spiritualismo, diveniva per molti un gradino verso la religione, si faceva *propedeutico* allo spiritualismo cattolico. Queste ragioni non sono certo sufficienti per fare della filosofia attualista una filosofia cristiana: ma sono certamente sufficienti per definire eccessiva la condanna cattolica del pensiero gentiliano. Quella condanna sembra rispondere più a disegni di egemonia e a strategie «temporali» che a una serena e approfondita valutazione dottrinaria.

Mentre infuria la polemica antigentiliana da parte cattolica, alcuni degli stessi allievi di Gentile, come Carlini, Guzzo e Sciacca, si allontanano gradualmente dall'attualismo per approdare allo spiritualismo cattolico. Ma dall'altra parte della scuola gentiliana, anche i suoi allievi più fedeli compiono passi arditi che li porteranno fuori dell'idealismo gentiliano. Il caso più clamoroso è quello di Ugo Spirito, che passerà dall'attualismo al problematicismo e dal fascismo al comunismo (per ritornare, infine, sui suoi passi). Le posizioni di «sinistra avanzata» dello Spirito che si esplicitano soprattutto nel Convegno di studi corporativi di Ferrara, nel 1932, la sua stessa teorizzazione di una «corporazione proprietaria» e di un fascismo «parallelo» al comunismo, sono sconfessate dai vertici del fascismo. Anche se nelle sue *Memorie di un incosciente* Spirito rivelerà di essere stato incoraggiato dallo stesso Mussolini nel corso di un colloquio privato, a queste ardite sperimentazioni teoriche. Le polemiche scatenate dalla posizione di Spirito si riversano inevitabilmente sul suo maestro, Gentile, che sarà poi costretto a prendere pubblicamente le distanze dal suo allievo, accentuando così il proprio isolamento. La stessa evoluzione di Spirito verso un fascismo rivoluzionario di sinistra rafforza in molti l'idea che l'attualismo gentiliano contenga *in nuce* l'incontro con il comunismo. Oltre ai numerosi attacchi rivolti direttamente a Spirito nel corso del convegno, le polemiche dilagano

sulla stampa fino a investire direttamente Gentile. Nello Quilici su «Critica fascista» definisce «tranelli dell'attualismo» [66] i tentativi di trovare analogie tra fascismo e bolscevismo. Fanelli sul «Secolo fascista» ritiene il convegno ferrarese uno «spudorato tentativo» della «setta gentiliana per mettere il fascismo sulla via di Mosca».[67] Dopo il convegno di Ferrara le accuse di filo-liberalismo nei confronti di Gentile si mutano prevalentemente in accuse di cripto-comunismo. A sostenerle non sono solo gli intellettuali della «destra» fascista. Anche Mussolini, in un colloquio privato con de Begnac mostra di credervi: «Ho sempre avuto il sospetto», confida Mussolini, «che il solo marxista d'Italia sia oggi il professor Gentile. Quel suo continuo richiamo all'uomo che fa la storia e che, dalla storia, desume il patrimonio di speranze, di certezze, senza cui la storia avrebbe termine, non è l'anello di congiunzione tra l'idea di Hegel e la prassi di Marx? Quel continuo riferirsi del professor Gentile ad un mondo che in potenza ha da essere l'annuncio della liberazione dell'uomo dall'uomo; e quella sua idea di un umanesimo che — solo ed insostituibile — è goethianamente il capitolo guida dell'immortalità. Non è forse la ripresa di un idealismo i cui confini si fanno ognora imprecisi?».[68] L'opera postuma di Gentile, *Genesi e struttura della società*, suffragherà la tesi sorprendentemente esposta da Mussolini. E la stessa concezione gentiliana del comunismo come di un «corporativismo impaziente» conforterà questa interpretazione. Saranno poi filosofi come Augusto Del Noce o Antimo Negri a sottolineare, più recentemente, il nesso inscindibile che lega Gramsci a Gentile più che a Croce: tesi codesta che già si può dedurre da quanto scrissero gli stessi Angelo Tasca e Palmiro Togliatti.[69]

Se la rivolta antigentiliana dei fascisti è una pagina poco esplorata e scarsamente meditata, anche la storia complessiva dell'antifascismo di marca gentiliana è tutta da scrivere. Gentile fu, infatti, il maestro, spesso inconfessato o riconosciuto solo a metà, di molti «azionisti» e comunisti, oltre che di non pochi cattolici.

Con un certo gusto del paradosso, si potrebbe dire che *Genesi e struttura della società* sia un tentativo (probabilmente involontario ma sintomatico di una linea rivoluzionario-conservatrice) di mediazione tra de Maistre e Marx, se non addirittura di congiunzione. Dei due autori, che possono leggersi specularmente perché non mancano forti simmetrie, Gentile condivide la linea dell'antiindividualismo, la priorità del *noi* sull'*io*, la precedenza del farsi storico sulla norma e quindi il primato della realtà sulle costituzioni, e soprattutto la forte tensione escatologica e palingenetica. Elementi che, se si vuole, trovano la loro radice ultima nella *Repubblica* di Platone.



L'opera di Gentile può definirsi a metà strada fra la teocrazia di de Maistre e l'umanismo assoluto di Marx, come tentativo di mediazione e di identificazione dei due opposti (o di ammodernamento, se si vuole). Del primo, Gentile accoglie la vocazione «religiosa» del politico, che dovrebbe animare e informare l'intera società, ma non coglie l'ispirazione teologica e lo scarto tra il piano della provvidenza e quello storico. Del secondo, egli accoglie la vocazione alla «redenzione» dell'umanità attraverso il lavoro e la socialità, ma non accoglie l'ispirazione antimetafisica e la totale conversione alla storicità. Ne esce un comunismo spiritualistico o una società *sacrale* ove «Dio è in noi».

Se è vero, come nota Negri in *Sviluppi e incidenze dell'attualismo gentiliano*,[70] che Gentile ha avuto come Hegel una destra, un centro e una sinistra gentiliana, è anche vero che, sul piano della filosofia politica, Gentile è stato allo stesso modo il filosofo che ha rivendicato e legittimato il «fascismo» e il suo stesso «Stato etico» *sia «da destra» che «da sinistra»*. La concezione autoritaria dello Stato, la priorità delle istituzioni sul «movimento», la considerazione del fascismo come liberalismo assoluto, la stessa riforma della scuola sono stati i mattoni su cui Gentile ha edificato una *essenza di destra* del fascismo. Ma, in un secondo tempo, quando egli ha ripreso e ripubblicato la sua *Filosofia di Marx*,[71] quando ha coniugato il corporativismo con lo Stato etico, quando ha vagheggiato un «umanesimo del lavoro», quando ha nettamente opposto la società trascendentale all'individualismo, quando ha asserito che «in fondo all'io c'è un noi», ha gettato le basi per rivendicare un'*essenza di sinistra* del fascismo.

Si può ben dire, quindi, che Gentile ha tentato di dare una legittimazione rivoluzionaria e conservatrice del fascismo. I due opposti si sposano e si congiungono grazie alla cerniera storica e ideale del mito risorgimentale. Che è, appunto, mito rivoluzionario e restauratore.

Nel postfascismo, a parte la generica eredità gentiliana rivendicata dal neofascismo politico, la cultura variamente definita di ispirazione «fascista», ha attinto ad altri modelli: i cattolici tradizionalisti sono tornati a Vico e a de Maistre; la destra radicale ha preferito Evola a Gentile, mentre Schmitt e gli autori della *konservative Revolution* hanno acquistato un posto di grande rilievo; la destra conservatrice ha preferito richiamarsi a Pareto, Mosca e Prezzolini. E anche coloro che nel postfascismo hanno inteso rivendicare l'anima di sinistra del fascismo, hanno preferito richiamarsi al sindacalismo rivoluzionario e al frondismo giovanile fascista, all'Operaio di Jünger o al socialismo fascista di Drieu La Rochelle e perfino a certi *incroci pericolosi* e a certe esperienze nazionalbolsceviche, piuttosto che a Gentile.

Per molti giovani Gentile è stato «l'ultimo dei risorgimentali», una figura del passato, e di un passato che poco ha detto ai giovani del postfascismo, allevati al mito dell'internazionalità e al dispregio (e talvolta all'autodenigrazione) dell'italianità. Anche quelli «di destra». Al di là di un rispettoso ossequio alla figura di Gentile, e alla sua morte, gli ambienti culturali ritenuti «neofascisti» hanno in definitiva emarginato la lezione gentiliana.

Sono mancati, del resto, continuatori originali di Gentile, soprattutto sul terreno della filosofia politica. I suoi migliori allievi hanno compiuto passi oltre l'attualismo. Lo stesso Spirito, che pur tra non pochi eretismi è stato forse il discepolo rimasto più «gentiliano», ha disperso e «depistato» le tracce del gentilianesimo nel suo tormentato itinerario tra comunismo e scientismo, socialismo e «planetarismo», problematicismo e scetticismo. I gentiliani «minori», quelli più direttamente legati alla filosofia politica di Gentile e al suo magistero civile, salvo rare eccezioni, si sono limitati a ripetere, banalizzandole, le formule attualiste dell'identità: la storia coincide con la filosofia, l'essere col volere, il dire col



fare, l'insegnare con l'apprendere, la libertà con la forza, e così via. Il tutto soffuso di una melliflua atmosfera sentimentalistica. E la loro lettura di Gentile, solitamente avulsa da altre letture filosofiche, si è esaurita nella ossessiva rivendicazione della «superiorità» di Gentile rispetto a Croce: osservazione che può essere anche ineccepibile, ma condotta con argomentazioni così superficiali ed encomiastiche da dare quasi l'impressione che del conflitto Croce-Gentile si sia fatto un uso quasi calcistico, da derby «Roma-Lazio», tra le tifoserie idealiste. Di questo trito gentilume, che ha reso un pessimo servizio allo stesso attualismo, vi è da apprezzare la fedeltà, non certo la finezza o l'originalità di pensiero.

Dall'altra parte la filosofia politica di Gentile lasciava al neofascismo un'eredità equivoca, di cui avevano buon gioco gli antigentiliani a denunciare la pericolosità: l'identificazione tra libertà e autorità, tra Stato e individuo, e la considerazione stessa che sia lo Stato a formare la nazione, conduceva diretto al culto dell'autorità e allo statalismo, alla priorità dell'istituzione e della struttura statuale sul movimento e sulla nazione. Anche quando dello Stato restava in piedi la sua controfigura, priva di ogni eticità e principio superiore.

Partendo dalla difesa dello Stato più che dalla ricerca del consenso, partendo dalla struttura statuale più che dalla ricomposizione della comunità nazionale, guardando all'autorità più che al radicamento nella vita civile, si correva il rischio di aderire al culto feticistico dello Stato. E contemporaneamente si tralasciava l'esigenza di integrarsi nella vita reale della nazione, persistendo in una sterile cultura del risentimento.

Julius Evola, tra gli altri, aveva ragione a denunciare gli esiti a cui questa concezione aveva condotto nel fascismo e a cui poteva condurre nel postfascismo.

Ma, dall'altra parte, a Evola e agli altri, gentiliani e antigentiliani, sfuggiva il versante positivo e fecondo della filosofia politica di Gentile: il progetto di «educare gli italiani», di formare una coscienza nazionale, di risvegliare il senso dell'appartenenza a una comunità nazionale. Non si poteva liquidare il progetto gentiliano di una *vera* unità nazionale, sotto la specie di un velleitario pedagogismo e di un inefficace e antiquato pa-

ternalismo. Vi era anche dell'altro. L'idea che ha costantemente percorso e nobilitato la filosofia gentiliana è stata quella di trovare una filosofia «nazionale», una tradizione di pensiero e di cultura in grado di unificare il popolo e la cultura, e di dare agli italiani coscienza della nazione, al di là delle divisioni e delle lacerazioni. La difesa della guerra e dell'interventismo come momenti «forti» di rigenerazione e di coesione nazionali, la ripresa dell'ideale risorgimentale, il risveglio del progetto «educativo» che fu già di De Sanctis, lo stesso tentativo di ritrovare l'*amicus* anche nell'*hostis* connazionale, il richiamo a una società *in interiore homine*, l'appello alla concordia nazionale anche nei tempi ferini della guerra civile, sono le tracce consistenti di una filosofia della coscienza e dell'unità nazionale.

Bisognerebbe allora distinguere in Gentile la filosofia dell'*identità* che conduce al totalitarismo, all'indistinzione e al conformismo, della filosofia dell'*unità*, intesa come ideale regolativo e protesa alla ricerca di un superamento dell'Italia divisa e smemorata. Questa parte della filosofia gentiliana è senza dubbio la più viva, ma è stata lasciata cadere da gentiliani e antigentiliani, fascisti e antifascisti.

Così come è paradossale che oggi, persino in ambienti di destra, si debba cercare nell'elaborazione di un Gramsci quel che già si trova (e che Gramsci ha trovato) in Gentile. L'idea di una filosofia impegnata nella storia e nella società civile, l'idea di una cultura «interventista», lo stesso concetto di nazional-popolare, potrebbero trovare in Gentile un riferimento più alto e più rigoroso, e certamente più congeniale per le sue innegabili valenze etico-religiose, alla cultura politica «di destra», rispetto al progetto gramsciano.

Gli antigentiliani furono tanti e spesso autorevoli, ma non apparve sulla scena del fascismo un anti-Gentile, una figura di altrettanta grandezza che potesse competere con lui e a lui contrapporsi sul piano della filosofia politica. Orestano era figura eminente, benché non certo paragonabile a Gentile: ma in ogni caso non era un «filosofo politico». Molti scrittori fascisti ebbero valore esemplare e letterario ma non furono maestri di



dottrina politica. Altrettanti politologi illuminarono segmenti di verità: da Curcio a Costamagna, da Michels a Panunzio e allo stesso Cantimori. Ma nessuno oppose allo Stato etico una organica dottrina politica. Evola stesso, che nel dopoguerra è divenuto per molti neofascisti l'anti-Gentile, durante il fascismo divise le sue attenzioni tra il piano della cultura politica e altri piani, esoterici e sapienziali. Restò forse Rocco, ma sul piano concreto dell'edificazione statuale, ove ebbe certamente una incidenza fortissima.

Mancò l'anti-Gentile anche tra i fascisti cattolici. Ai neotomisti mancò una adeguata traduzione filosofico-politica dei loro principi nella elaborazione teorica e progettuale dello stato fascista e della stessa «ideologia» fascista. Ci pare eccessivo il ruolo che Eugenio Garin vorrebbe attribuire ad Armando Carlini: secondo Garin, il breve saggio carliniano sulla «filosofia e la religione in Mussolini» rappresenta quasi la teorizzazione più significativa del pensiero fascista e della sua legittimazione culturale all'ombra dello spiritualismo cattolico.[72] Si può affermare che gli avversari, nel complesso, sopravanzarono Gentile, ma singolarmente nessuno riuscì a essere alla sua altezza. E la stessa cosa può dirsi nel campo dell'antifascismo, dove Croce e Gramsci restano soggiogati dalla statura filosofica di Gentile. L'anti-Gentile fu così cercato altrove: nel passato (in San Tommaso o in Machiavelli, in Nietzsche o in Marx) o fuori d'Italia (in Heidegger o in Maritain, in Schmitt o in Dewey, nella scuola di Francoforte o in Weber).

Si può affermare che la definizione di Gentile come il filosofo del fascismo stia stretta a entrambe le parti: è inadeguata per definire Gentile, la cui incidenza si allarga alla storia filosofica e civile del nostro secolo, cogliendo nel suo seno aspetti salienti del fascismo e dell'antifascismo. Ed è inadeguata per definire il fascismo, che trova la sua essenza proprio nello svolgersi delle sue molteplici eresie, più che in una sua presunta ortodossia «ufficiale».

Il fascismo, come si è cercato in precedenza di sottolineare, nasce come fascio di eresie che trovano un loro punto di convergenza proprio nella polemica contro Gentile. L'influenza dell'idealismo filosofico sul fasci-

smo non è peculiare per due ragioni: sia perché è una influenza che si estende a quasi tutte le componenti vive della società prefascista e anche antifascista, fino al marxismo. Sia perché nel fascismo l'idealismo confluisce e si stempera tra le altre componenti volontaristiche, irrazionalistiche, pragmatistiche e realistiche, e spiritualistiche «di vario tipo». Infine è da sottolineare che, come nota lo stesso Garin, l'edificio filosofico gentiliano è già conchiuso prima del 1920: quando il fascismo non era ancora apparso all'orizzonte.[73]

Differente è invece il rapporto tra Gentile e quella che abbiamo definito la «rivoluzione conservatrice» italiana: non vi è dubbio che in Gentile vi siano i tratti salienti di una concezione rivoluzionaria e conservatrice a un tempo; ove però, e qui è la singolarità del pensiero gentiliano, non si tratta di una correlazione o di una simultaneità tra i due termini ma addirittura di un tentativo di coincidenza e di identità: in Gentile la conservazione coincide con la rivoluzione, l'una si risolve nell'altra, e viceversa, fino a identificarsi.

Pur con queste specifiche equazioni, il pensiero di Gentile si inserisce a buon diritto nella tradizione italiana, risultando anzi uno dei teorici di punta della «ideologia italiana».

Il 29 ottobre del 1936, dopo una polemica con il ministro De Vecchi, Gentile è destituito dalla direzione della Scuola Normale di Pisa. In una sua lettera a Mussolini del 22 ottobre, il filosofo invita il capo del governo a bloccare il provvedimento *in extremis*: «Invoco ancora per un momento la Sua attenzione sopra un provvedimento che non tocca la mia persona ma la vita di un istituto unico al mondo».[74] Letta la missiva, Mussolini annota in alto a destra, con una matita rossa, un laconico: «Non è possibile». Pochi mesi dopo, il 7 marzo 1937, con un lettera a Mussolini, Gentile rassegna le dimissioni dall'Istituto nazionale di cultura fascista perché le nomine del nuovo Consiglio direttivo sono state disposte (da Starace) senza consultare Gentile che per statuto avrebbe dovuto decidere. La parabola di Gentile corre lungo il suo arco discendente. Gli attacchi al filosofo intanto si diradano. Per molti, lo scopo prefis-



so è stato raggiunto: la dittatura gentiliana è finita. Una dittatura ben singolare: il periodo di massimo potere di Gentile coincide con il periodo di maggiore intensità degli attacchi a lui rivolti.

Crollato il suo potere, o comunque fortemente ridimensionato, si diradano le polemiche. Una strana dittatura, dunque. Gentile torna alla ribalta solo nel '43, con il discorso agli italiani al Campidoglio e con la coraggiosa accettazione della nomina a presidente dell'Accademia d'Italia. Il suo «rientro», in un'epoca difficile, se riaccenderà in alcuni gruppi di fascisti estremisti nuove scintille di polemica, sarà accolto con grande rispetto. E la sua fine, una sorta di «morte sul campo», sarà accolta con grande rispetto. E farà cessare gli ultimi rigurgiti della polemica antigentiliana. Per molti suoi avversari «fascisti», la sua morte aveva riscattato la sua opera.

**NOTE**

1. G.A. Fanelli, *Contra gentiles*, p. 96, Roma 1933. Nel carteggio riservato della segreteria particolare del Duce, il 3 novembre 1935 appare una nota che elenca tutte le «ramificazioni» dell'attività di Gentile e poi conclude: «Oggi è molto difficile fare uscire un libro di cultura politica e filosofia in Italia senza il visto di questo Sant'Uffizio di nuovo tipo».
2. G. Gentile, Lettera a Mussolini del 13 maggio 1923.
3. Per ricostruire uno scorcio del dibattito nei primi anni Venti cfr. l'antologia delle riviste fasciste dal 1919-1925, «Alla Conquista dello Stato», Roma 1978 a cura di S. Solinas.
4. A. Formiggini, *La ficozza filosofica del fascismo*, Roma 1923.
5. B. Mussolini, Discorso agli universitari, 3 dicembre 1923, in *Opera Omnia*, cit., vol. XX, p. 129.
6. Cfr. M. Ostenc, *L'éducation en Italie pendant le fascisme*, Paris 1980.
7. Per comprendere l'*humus* storico, cfr. G. Gentile, *Il fascismo al governo della scuola*, Palermo 1924.
8. O. Mosca, «Il Mattino», 10 aprile 1923. Di Mosca, sempre sul «Mattino», cfr. l'articolo uscito l'11 febbraio del 1925, contenente analoghi attacchi a Gentile.
9. S. Maurano, «L'Impero», 23 maggio 1925.
10. G. Preziosi, *Filosofia per la tacchina*, in «Vita Italiana», aprile 1933.
11. G.A. Fanelli, raccolto in *Contra gentiles*, cit., p. 90.
12. *Ibidem*. Sulle polemiche monarchiche cfr. N. Guglielmi, *Fascismo e Cultura*, in «Intervento» n. 8, aprile 1973, p. 59.
13. A. Tilgher, *Antologia della filosofia italiana del dopoguerra*, Modena 1937.
14. A. Tilgher, *Lo spaccio del bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile*, Torino 1925.
15. G. Rensi, *Il principio elezionista e il principio ereditario*, in «Gerarchia», novembre 1922.

16. M. Missiroli, *Una battaglia perduta*, pp. 14-15, Milano 1924.
17. M. Maccari, «Il Selvaggio», 1931.
18. I. Petrone, *La scuola e le rivoluzioni*, in «L'Universale», aprile 1932.
19. Y. de Begnac, *Taccuini inediti - Colloqui con Mussolini*, Roma.
20. E. Rossoni, «Il Lavoro d'Italia», 15 aprile 1925.
21. G. Brunati, *Il manifesto degli intellettuali, ossia il testamento di Giovanni Gentile*, ne «Il Sabaudo», 25 aprile 1925.
22. G. Gentile, Lettera a Mussolini del 5 luglio 1925.
23. Y. de Begnac, *Taccuini inediti*, cit., passim.
24. B. Mussolini, *Studi socialisti. Tentativi di revisionismo*, in «Avanti!» del 30 giugno 1913, in *Opera Omnia*, vol. V, p. 206.
La teoria gentiliana era giunta a Mussolini mediata da Labriola, in particolare attraverso l'opera *Studi su Marx*, uscita il 1908 a Napoli. Il primo «ufficiale» riferimento mussoliniano all'idealismo di Gentile appare in un discorso alla Camera dell'1 dicembre 1921. «Per la vera pacificazione» (nell'*Opera Omnia*, vol. XVII, p. 298). Circa il rapporto con il Mussolini «lettore» di Croce, bisogna ricordare che il 22 giugno del 1925 Mussolini si vantò durante la seduta del congresso fascista di non aver mai letto nulla di Croce. Il filosofo gli replicò due giorni dopo sul «Mattino» dimostrando il contrario. Il riferimento di Mussolini a Croce appare nell'*Opera Omnia* vol. XXI, p. 358; il riferimento di Croce a Mussolini appare in *Pagine sparse*, p. 384, Napoli 1943.
25. T. Interlandi, «Il Tevere», 25 aprile 1926.
26. G. Gentile, lettera al direttore della «Tribuna», 28 aprile 1926. Di Gentile e delle polemiche di allora, cfr. *Fascismo e cultura*, Milano 1928, con particolare riferimento al capitolo «Stampa fascista e responsabilità di partito».
27. T. Interlandi, «Il Tevere», 28-29 aprile 1925.
28. G. Preziosi, *Preistoria*, in «Vita Italiana», aprile 1930.
29. «L'Universale», 17 aprile 1934, Firenze.
30. R. Pavese, *Decrepitezze immanentistiche*, in «L'Universale», aprile 1931.
31. Y. de Begnac, *Taccuini inediti*, cit., *passim*.
32. *Ibidem*.
33. *Ibidem*.
34. G. Preziosi, *Chiddu filu*, in «Vita Italiana», luglio 1933.
35. L'articolo di F. Orestano apparve in «La Gazzetta del Popolo», giugno 1933, Torino.
36. Y. de Begnac, *Taccuini inediti*, cit., *passim*.
37. J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, cit.
38. Cfr. «La Torre», cit.
39. J. Evola, *Sorpassamento dell'idealismo*, articolo apparso in «Regime fascista» il 18 gennaio 1935, ora in *Diorama filosofico*, p. 218, Roma 1974.
40. Cfr. C. Costamagna, *Lo stato*, 1935.
41. AA.VV., *Dizionario di politica*, cit.
42. Alcuni articoli di Evola e Costamagna sono stati raccolti nel volume *Lo Stato*, Padova 1970.
43. S. Romano, *Oltre lo Stato*, in *Prolusioni e discorsi accademici*, Modena 1931. L'intervento di Romano risale al 1918.
44. G. Manacorda, *Patria, Nazione, Stato*, in «Polemica», giugno 1924.
45. *Ibidem*. La citazione di Gentile è tratta dalla sua raccolta di scritti, *Il fascismo al governo della scuola*, cit., p. 316.
46. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, p. 107, Firenze 1974.
47. C. Schmitt, *I principi politici del nazionalsocialismo*, Roma 1934.
48. A. Volpicelli, *Prefazione* ai *Principi politici*, cit., p. V.
49. *Ibidem*, p. VI.
50. Per un ulteriore approfondimento di tale impostazione cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna 1972.
51. C. Schmitt, *Principi politici*, cit., p. 189.
52. A. Volpicelli, *Prefazione* cit., p. IX.
53. G. Gentile nel «Corriere della Sera», del 20 ottobre 1927. E in precedenza sullo stesso quotidiano, cfr. 30 settembre 1927.
54. *Foglio d'ordini* del P.N.F., 21 ottobre 1927.
55. G. De Luca, *Il fascismo e la filosofia gentiliana*, in «Vita Italiana», agosto 1928.



56. Per una minuziosa ricostruzione della polemica cfr. Sergio Romano, *Giovanni Gentile, la filosofia al potere*, Milano 1985.
57. Cfr. D. Susmel, *Il fascista Gentile*, ne «La Destra», pp. 64-65, giugno 1972.
58. *Ibidem*, p. 65.
59. R. De Felice, *Mussolini il fascista*, 1925-29, pp. 405-407, Torino 1968.
60. G. Papini, *Il nuovo gentilesimo*, nel «Frontespizio» del maggio 1931, pp. 1-4. Di Papini, nello stesso anno e sulla stessa rivista, in marzo, apparve lo scritto *Le scarpe di Giovanni Gentile*.
61. V. Zincone, in «La Sapienza», poi in *Antiidealismo*, a cura di G. Di Simma, p. 35, Roma 1934.
62. G. Prosperi, *ibidem*, p. 47.
63. G. Di Simma, *ibidem*, p. 30. Sul convegno anti-idealistico, cfr. M.A. Leeden, *L'internazionale fascista*, Bari 1976.
64. G. Spinetti, *Fascismo e libertà*, p. 21, Padova 1940.
65. G. Cavallucci, *Tradizione italiana?*, in «Vita Italiana», gennaio 1937. Cfr. D. Carella che ne «Il Saggiatore», nel 1932, in un articolo intitolato *Cultura e mentalità del dopoguerra*, pp. 51-56 e poi in «Critica fascista» (pp. 448-49) sostenne che la filosofia idealista «protegge, nella sua elasticità, tutte le più contraddittorie ideologie: dalla statolatria prussiana al liberalismo, al comunismo».
66. N. Quilici, *Tranelli dell'attualismo*, in «Critica fascista», 15 maggio 1932.
67. G.A. Fanelli, *Contra Gentiles*, cit., p. 98. Le tesi di Fanelli saranno ribadite anche sul «Secolo fascista», quotidiano dei monarchici corporativisti, diretto dallo stesso Fanelli.
68. Y. de Begnac, *Taccuini inediti*, cit.
69. A. Tasca, *Nascita e avvento del fascismo*, Firenze 1950; P. Togliatti, *Lezioni sul fascismo*, Roma 1965.
70. A. Negri, *Sviluppi e incidenze dell'attualismo gentiliano*, Firenze 1975.
71. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit.
72. A. Carlini, *Filosofia e religione in Mussolini*, Roma 1934 (ristampato a Roma nel 1981).
73. E. Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, in *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, AA.VV., Livorno 1985. Di Garin sono importanti, per ricostruire le vicende della filosofia italiana, e segnatamente dell'incidenza gentiliana, le *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1955, e *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma 1974.
74. G. Gentile, lettera a Mussolini del 22 ottobre 1936.

Capitolo VIII

# EVOLA E LA TRADIZIONE COME RIVOLUZIONE

Julius Evola è stato il più importante teorico della «Rivoluzione conservatrice» in Italia nel nostro dopoguerra. Nei suoi scritti si ritrova l'utilizzazione consapevole della espressione «rivoluzione conservatrice», la base teorica e i limiti entro cui ha senso tale definizione.

Tuttavia in Evola la rivoluzione conservatrice si dissocia nettamente dall'*ideologia italiana*. La sua elaborazione del concetto di rivoluzione conservatrice è attinta direttamente dalla *konservative Revolution* tedesca, e ad essa si rifà espressamente, pur con alcune specifiche motivazioni. In secondo luogo l'idea di rivoluzione conservatrice in Evola si situa in una linea fortemente critica verso la tradizione teorica e storica italiana. A cominciare dall'idea stessa di nazione, di cui Evola sottolinea l'eredità giacobina, egli sottopone a una critica serrata tutte le stazioni più importanti della ideologia italiana: la critica del Risorgimento, che pure è ricorrente in tutta l'ideologia italiana, è condotta da Evola non più nel nome dell'inveramento del Risorgimento, inteso come radicalizzazione o correzione di rotta, ma diviene rifiuto e negazione del Risorgimento, visto come la traduzione nazionale della rivoluzione francese, e rigettato come l'espressione di un liberalismo antitradizionale.

Qui Evola accoglie l'eredità del pensiero controrivoluzionario e si situa nettamente nel solco della tradizione «reazionaria», pur non condividendo il riferimento cattolico e cristiano che la sottende. Critiche non meno nette Evola rivolge al processo unitario postrisorgimentale e a tentativi come quello crispino di generare una sintesi tra nazionalpopulismo e autoritarismo. Ma la critica di Evola non si arresta nemmeno alle soglie del fascismo, a cui pure il suo nome è solitamente associato. Quasi tutta la critica evoliana verso il fascismo gravita proprio sul tentativo fascista di costituire una «ideologia italiana» o di inserirsi nella tradizione «italiana», sia *verticalmente*, cioè come recupero della storia «italiana», sia *orizzontalmente*, come tentativo di integrare le masse e tutte le diversità in una comunità nazionale.

Per Evola il fascismo non avrebbe dovuto abdicare al suo ruolo di minoranza attiva, di aristocrazia, avrebbe anzi dovuto accentuare la sua «diversità», da quel che costituiva la linea «italiana» risorgimentalista.

La critica di Evola all'ideologia italiana, così implacabile, sconsiglierebbe dunque di ritrovare nel suo pensiero i lineamenti di quella «rivoluzione conservatrice» che abbiamo indicato come il filo rosso della storia italiana. Le sue scelte lo porterebbero, piuttosto, nella linea di de Maistre e de Bonald o di larga parte del pensiero mitteleuropeo.

Ma a questo punto si dispiega uno dei maggiori paradossi della dottrina politica evoliana: quanto più Evola ha teorizzato una tradizione radicalmente diversa dalla modernità e integralisticamente depurata da ogni scoria di «pseudo-tradizionalismo» nazionalista e risorgimentale, tanto più Evola ha coniugato l'idea della tradizione con posizioni che appartengono al mondo della rivoluzione. Rivolta, anomìa, anarchismo di destra, nichilismo attivo sono ricorrenti espressioni del pensiero evoliano che segnano un indubbio recupero della dimensione «rivoluzionaria».

Questo dualismo, solitamente, è stato attribuito a due tappe differenti e fondamentali del pensiero evoliano del dopoguerra, divise da un decennio e identificate l'una ne *Gli uomini e le rovine*,[1] l'altra in *Cavalcare la tigre*.[2] Ma, più vastamente, l'intera opera evoliana si dispiega all'interno di un orizzonte antinomico, tra Rivoluzione e Tradizione, se si considera l'esperienza pittorica dadaista, fortemente eversiva, il periodo filosofico, con sostanziali elementi rivoluzionari e stirneriani, la valorizzazione del Tantrismo nel suo aspetto più «di-

struttivo» (la via della «Mano Sinistra»). Elementi che convivono nell'opera evoliana con la ricerca e l'affermazione della tradizione, il primato dell'Essere, il recupero della dimensione metafisica; o nel mondo politico con il richiamo a una concezione fondata sull'autorità, l'ordine e la gerarchia. Sul piano della dottrina politica, l'aporia può forse trovare agevole soluzione se si tiene presente che in un mondo sconsacrato e secolarizzato la tradizione non può che rivelarsi come una rivoluzione e attraverso la rivoluzione. Il ritorno alla tradizione, in questo contesto, sarebbe infatti un evento di rottura, una radicale inversione di rotta rispetto alla realtà presente. La rivoluzione sarebbe dunque per Evola il rigetto del presente nel nome del passato; rivoluzione-restaurazione, ovvero rivoluzione nel senso dell'astronomia classica, come già ripeteva Evola. In uno scritto divulgativo, tra gli ultimi di Evola, il pensatore tradizionalista affermava: «Se si vuole, ci si può riferire alla formula, solo in apparenza paradossale, di una "rivoluzione conservatrice". Essa concerne tutte le iniziative che si impongono per la rimozione di situazioni negative, fattuali, necessarie per una restaurazione».[3]

In linea di massima, si può riconoscere la coerenza di questa posizione e il rigoroso uso dell'espressione «rivoluzione conservatrice». Tuttavia, soprattutto se si tiene conto dell'orizzonte di pensiero in cui Evola utilizza questa definizione, i due piani di rivoluzione e tradizione non sembrano poi così nettamente delineati e divisi. In Evola vi sono interpolazioni e attraversamenti: talvolta la «pratica» rivoluzionaria finisce col rivoltarsi contro gli stessi principi tradizionali e finisce con l'assumere valori autonomi; l'*anomìa* finisce con l'essere una pericolosa arma a doppio taglio. E dall'altra parte, soprattutto nell'ultimo Evola, il metodo «rivoluzionario» risulta spesso alterato o addirittura soppiantato da una scelta pratica di tipo conservatore, fondata sui parametri del «salvare il salvabile», «preferire il male minore», «allearsi con i moderati per combattere la sovversione», eccetera.

A parte questi sconfinamenti, peraltro marginali se si considera l'itinerario evoliano nel suo complesso, Evola si pone legittimamente come il teorico principale della «rivoluzione conservatrice» vista da «destra»,



almeno nel nostro dopoguerra.

Il suo pensiero è alle origini sia dell'integralismo «di destra» che del modernismo «di destra» (in parte defluito da destra). Non si potrebbe infatti comprendere il neotradizionalismo, anche quello cattolico, senza transitare per le opere di Evola imperniate sui valori della tradizione. Ma dall'altro verso non si potrebbero comprendere neanche i fermenti della cosiddetta «nuova cultura», della «nuova destra» o i tentativi di andare «al di là della destra e della sinistra», senza risalire a quel filo rosso che scorre dall'Evola dadaista e iconoclasta all'Evola filosofo, al seguace del tantrismo e soprattutto all'autore di *Cavalcare la tigre*. Da entrambe le posizioni, neotradizionaliste e moderniste, si sono staccate frange opposte e simmetriche, che hanno parimenti rifiutato l'eredità evoliana, l'una nel nome della tradizione cattolica, l'altra nel nome della modernità assurta a valore. Se il linguaggio non fosse improprio e desueto, si potrebbe dire che la sua opera abbia generato una «destra» e una «sinistra» evoliana.

È curioso osservare che i «modernisti» di destra ripercorrono, pur con specifici tratti, lo stesso cammino già percorso da un certo radicalismo «di destra» che aveva trovato in Evola elementi per fondare una scelta rivoluzionaria in senso nazionalpopolare. Il cammino dei «modernisti» di destra si rivela come la versione «debole» (e quindi più intellettualistica, più *dolce* nel metodo e più esitante) di quello stesso processo di modernizzazione del pensiero evoliano, la cui versione «forte» è costituita proprio dal rivoluzionarismo nazionalpopolare.

I vari filoni dipartitisi da Evola ritrovano oggi sul loro cammino gli stessi incroci in cui si dibatteva il pensiero evoliano: trasgressioni e fedeltà, soggettività e tradizione, organicismo senza statolatria, ricomposizione comunitaria ed élitismo, rigetto dell'ideologia italiana e insieme esigenza di radicarsi nel tessuto *reale* di *questa* società, e così via. Le contraddizioni, *mutatis mutandis*, sono ancora le stesse.

Per ripercorrere queste stazioni cruciali del pensiero evoliano, sarà proficuo *attraversare* le principali interpretazioni critiche del pensiero di Evola che si possono ricondurre a quattro tesi fondamentali: in primo

luogo l'interpretazione di Evola come maestro eretico del pensiero negativo; in secondo luogo Evola visto come teorico di un neopaganesimo anticristiano e antitrascendente; in terzo luogo Evola visto come un gentiliano minore che tenta invano di superare l'attualismo; infine Evola visto come l'ispiratore del neo-nazifascismo.

### *Evola maestro eretico del pensiero negativo*

L'accostamento tra Evola e il pensiero negativo si può far risalire al tempo della contestazione, quando qualcuno ravvisò impressionanti simmetrie tra il pensiero evoliano e il pensiero di Marcuse. Simmetrie che lo stesso Evola non ha mancato di sottolineare, seppure rimarcando la radicale divergenza di fondo.

Di quel parallelo aveva parlato qualche anno fa Giorgio Galli, soffermandosi soprattutto sulle sue valenze politiche.[4]

Da un punto di vista filosofico la collocazione di Evola nell'alveo del pensiero negativo è stata recentemente proposta da Italo Mancini e da Massimo Cacciari.[5]

Entrambi scorgono in Nietzsche il crocevia del pensiero negativo. Dopo Nietzsche si potrebbe quasi parlare di un pensiero negativo di *sinistra* che coniuga Nietzsche con Marx, Freud e al limite Stirner, e che si esprime, soprattutto, ma non solo, con la triade francofortese Adorno, Horkheimer e Marcuse; e un pensiero negativo di *destra* che coniuga Nietzsche con i valori tradizionali e che si esprimerebbe tra gli altri con Evola, Jünger e larga parte del pensiero rivoluzionario-conservatore.[6] Quale sarebbe il filo comune del pensiero negativo? In primo luogo la critica radicale della ragione e delle pretese sintetiche e costruttive della razionalità; in secondo luogo lo smascheramento della civiltà moderna e borghese e la rivolta contro la nostra società; in terzo luogo lo sfaldamento della fiducia nel progresso ma anche negli antichi appoggi; la crisi del principio di identità e di non contraddizione; indi, la concezione conflittuale e catastrofica della storia. E scavando più a fondo si giunge alla matrice del nichilismo: la morte di Dio, la perdita del reale, del senso e degli scopi, l'incertezza esistenziale, l'oscuramento della metafisica.



I due versanti del pensiero negativo sarebbero dunque compresi nell'alveo del nichilismo. Soltanto che il versante *destro* del pensiero negativo, a cominciare da Evola, per estendersi a buona parte della rivoluzione conservatrice, tradirebbe Nietzsche, mascherando il nichilismo nell'irrazionale e nella retorica dei valori.

A questo punto le conclusioni di un Italo Mancini conducono a una condanna senza appello del pensiero evoliano, le conclusioni di un Cacciari conducono invece a un appello senza condanna agli evoliani: liberatevi dal camuffamento irrazionalistico, liberatevi dalle vostre «certezze» che reggono solo sulla «retorica», e procedete «con occhio sgombro» verso un sapere senza fondamenti, verso un nichilismo consapevolmente vissuto e accettato come destino finale.

In fondo il discorso ruota intorno a un'equazione tutta da dimostrare: l'equazione, appunto, tra Evola e il pensiero negativo.

È necessario dunque affrontare la differenza radicale che allontana Evola dal pensiero negativo. Una differenza di provenienza e di approdi, di metodi e di aperture.

È certamente vero che il pensiero negativo e il pensiero evoliano nascono entrambi come filosofie della crisi.

Ma la crisi del pensiero negativo è la crisi di una razionalità che ha perduto la ragione, di una dialettica che ha perso la possibilità della sintesi, di un materialismo che ha perduto la materia, di un orizzontalismo che ha perduto orizzonti, di una rivoluzione che ha perduto il progetto. La crisi da cui nasce il pensiero evoliano è invece la crisi di una trascendenza che ha perduto Dio, di un verticalismo che ha perduto il suo vertice, di un eroismo che ha perduto gli eroi, di un Olimpo che ha perduto gli dei, di una tradizione che ha perduto i suoi templi, i suoi riti e i suoi uomini.

Da una parte è l'*orfanità* della ragione che incita a ripensare i miti; dall'altra parte l'*orfanità* del mito che spinge a cercare le ragioni. In entrambe si assiste al «disormeggio della storia» secondo la suggestiva espressione di Emil Cioran.[7] Da una parte in Evola la tradizione sembra smarrire gli anelli che la congiungono al presente; dall'altra parte nel pensiero negativo il pro-

gresso si separa dall'ottimismo e dal migliorismo storico e scivola nella catastrofe, nel vuoto.

Ma differente è pure la reazione alla crisi: il pensiero negativo diviene pensiero della liberazione trasgressiva, sollecita a liberarsi dai vincoli della realtà e della ragione, oppone la ragione *distruttiva* come risposta alla ragione *decretante*.

Opposta appare invece la reazione evoliana alla crisi: alla liberazione dal destino si oppone qui l'accettazione del destino, la fedeltà ai valori oscurati, l'azione nonostante i frutti, la risposta *eroica* al nichilismo.

Entrambe le vie germogliano dunque dalla crisi: ma il pensiero evoliano induce a vivere *come se* i valori esistano; il pensiero negativo induce a vivere *come se* non abbia importanza avere valori. Evola scommette sui valori, il pensiero negativo rigetta la scommessa come insignificante, fuorviante, mistificatrice.

Nel pensiero negativo il nichilismo è pensato e vissuto come esito finale; nel pensiero evoliano il nichilismo è inteso come prova del fuoco, come deserto da attraversare. L'esperienza del nichilismo è rivolta in Evola a fortificare il bagaglio interiore, a *essenzializzare* la vita, a denudare i valori dalle incrostazioni, per ricondurli alla nudità originaria. Il nichilismo, secondo questa prospettiva che Evola coglie da Nietzsche, dovrebbe rafforzare ciò che non riesce a spezzare.

Il pensiero evoliano ha Nietzsche alle sue spalle, ombra titanica che si allunga sul suo cammino; il pensiero negativo trova invece Nietzsche davanti a sé, scoglio insormontabile per la ragione dialettica. Ciò che in Evola è punto di partenza, che pure si allunga su tutto il percorso, nel pensiero negativo è punto d'arrivo, oltre il quale non si può andare. Non è un caso, poi, che il pensiero negativo si definisca tale, laddove il pensiero evoliano si autodefinisce magico: il pensiero magico è per sua stessa vocazione rivolto a comporre, a ordinare il mondo e non a disfarlo, a rivelare la sua segreta armonia, a concepire la libertà come attività produttiva e creativa. Il pensiero magico risale dal caos al cosmos, dal conflitto all'armonia, ponendosi infine come pensiero costruttivo, pensiero positivo. Il pensiero negativo al contrario dissolve il cosmos nel caos, nell'armonia scorge il contrasto, eternizza il conflitto e la cata-



strofe, definendosi infine come pensiero distruttivo.

Nel crocevia tra magia e trascendenza, il pensiero evoliano si inviluppa in alcune contraddizioni: le forti aporìe tra senso della trascendenza e immanentismo volontaristico che si esprimono nell'Autarca, le tentazioni faustiane, il pericoloso velleitarismo di chi vuole traversare l'abisso, l'etica della disperazione che si risolve talvolta in Evola in uno spiritualismo nobile ma cieco, che rigetta i frutti e le prospettive. Ma pur nella contraddittorietà delle posizioni ciò che distingue radicalmente Evola dal pensiero negativo risale a una opzione di fondo: è la opzione della trascendenza che conduce Evola alla riscoperta del sacro. La trascendenza resta una dimensione assente nel pensiero negativo in virtù di una originaria opzione immanentistica mai smentita.

La fiducia in una «più che vita», la scommessa sull'immortalità, la certezza del sacro, il culto dell'invisibile e dell'eterno, accendono in Evola un bagliore metafisico che non è dato trovare nel pensiero negativo. Alla luce del sacro, la stessa concezione eroica esce dal campo del puro arbitrio, della mera retorica, del volere autarchico, per farsi essa stessa segno di quella certezza metafisica e metaesistenziale, espressione e testimonianza che *pure vacillando nel vuoto, la strada percorsa è quella che sale.*

### *Evola padre del neopaganesimo anticristiano*

Occupandosi del radicalismo di destra, «Civiltà Cattolica» ha individuato in Evola il principale ispiratore di una nuova destra fortemente anticristiana e neopagana.[8] Le argomentazioni condotte a rinforzo di questa tesi erano attinte quasi interamente dalla lettura di *Imperialismo pagano*.[9]

Che in Evola vi sia una forte ascendenza di tipo pagano è certamente fuori discussione: la grande valutazione del mondo greco e romano, l'esaltazione della spiritualità nordica, il risalto attribuito alla figura di Federico II, sono solo alcuni tra i segnali di questa ispirazione «pagana» del pensiero di Evola.

Tuttavia l'interpretazione di Evola come padre di un neopaganesimo anticristiano, è semplicistica e a tratti

fuorviante. Vi è in primo luogo una ragione metodologica: non si può valutare il pensiero evoliano soffermandosi sulla lettura di *Imperialismo pagano*, un saggio che Evola scrisse non ancora trentenne nel 1928 e che in seguito «disconobbe». *Imperialismo pagano* è un pamphlet fortemente polemico che risente degli umori del tempo e che si inserisce nel dibattito preconciliare. *Imperialismo pagano* è un'opera certamente minore rispetto ad altre opere evoliane più mature e di spessore ben più notevole: per comprendere Evola bisogna transitare almeno da altre cinque, sei opere ignorate da «Civiltà Cattolica».

In secondo luogo, il pensiero evoliano si alimenta di correnti e torrenti che sarebbe improprio definire di tipo pagano: la tradizione gnostica e orfica, pitagorica, la metafisica orientale, il buddismo.

Se si vuol definire pagano, nel senso di anticristiano, tutto ciò che non è cristiano, si finisce nel più piatto manicheismo.

In terzo luogo, dal complesso dell'opera evoliana non si può dedurre un orientamento anticristiano e ancor meno un orientamento antitrascendente. Altrimenti non si comprenderebbe in Evola la lettura dei mistici cristiani, l'influenza di certo gnosticismo cristiano, l'attenzione positiva verso pensatori come Meister Eckart e San Giovanni della Croce, la grande influenza di Carlo Michelstaedter che rivela profondissime tracce di cristianesimo.

E non si comprenderebbe il carteggio evoliano con padre Clemente Rébora, il ritiro di Evola in un convento verso i trent'anni, la sua difesa della Chiesa del Sillabo (se la Chiesa fosse ancora quella del Sillabo — afferma Evola — non ci sarebbero esitazioni a schierarsi dalla sua parte per affermare i valori della tradizione»),[10] ma anche della fede cristiana e del suo significato nella nostra epoca «sconsacrata».

E non si comprenderebbe infine per quali misteriose ragioni la lettura di Evola sia stata per molti una stazione di transito verso una riconversione al cattolicesimo, verso un rinvigorimento della fede cristiana, verso una riscoperta del sacro e del trascendente, del rito e della tradizione. Sarà un paradosso, ma molti di coloro che hanno poi criticato il pensiero evoliano alla luce



del cattolicesimo tradizionale, devono a Evola la conoscenza di autori come de Maistre, Donoso Cortes, de Bonald. È poi significativo che Evola condanni le frange moderniste del cristianesimo, coloro che riducono la religione nell'orizzonte immanentistico del messaggio sociale, la storicizzazione e l'umanizzazione del divino, la teologia della morte di Dio, la razionalizzazione dei principi e delle tradizioni, la confusione del cristianesimo con un moralistico sentimentalismo borghese.

In Evola permane, certamente, un senso di estraneità al cristianesimo, ma non di ostilità; vi è un differente tipo di spiritualità che trae alimento da differenti tradizioni.

Nel cristianesimo Evola denuncia la mancanza di una dottrina esoterica che possa affiancarsi alla religione fideistica e devozionale. Appare quindi improprio il tentativo di demonizzare il pensiero evoliano come l'espressione di una rivolta anticristiana con esiti immanentistici. Questa riduttiva interpretazione del pensiero evoliano rimanda a un'antitesi più vasta e *insensata* quando pretende di essere assoluta: l'antitesi tra paganesimo e cristianesimo alla cui radicalità mostrano di credere da un verso «Civiltà Cattolica» e dall'altro verso alcuni esponenti della *nouvelle droite*, a cominciare da de Benoist.[11]

L'antitesi autentica e radicale della nostra epoca, in realtà, non è tra paganesimo e cristianesimo ma tra sacro e nichilismo, tra vocazione alla trascendenza e sfaldamento nell'immanenza.

Per un autentico spirito cristiano la santità è intesa come il culmine del sacro, è il gradino supremo in cui il sacro si incarna nell'umano e si palesa nel mondo; per una autentica religiosità di tipo pagano, la santità è una delle più alte manifestazioni del sacro.

Per entrambi resta essenziale l'antitesi tra sacro e nichilismo. Per una spiritualità di tipo cristiano il senso del sacro può dirsi quasi il rosminiano «sentimento fondamentale», quell'innata vocazione metafisica sulle cui basi si eleva poi la fede cristiana.[12]

Per una spiritualità di tipo pagano, il sacro può intendersi non come la base ma come il vertice verso cui convergono le religioni, il principio metafisico di cui le religioni sono bracci, manifestazioni, assi di una ruota.

Nel pensiero contemporaneo, la distinzione di campo più rigorosa è senza dubbio quella tra pensiero ispirato alla trascendenza e pensiero esaurito nell'immanenza, tra pensiero fondato metafisicamente (proteso verso l'Essere) e pensiero senza fondamenti o comunque fondato storicisticamente, vitalisticamente e materialisticamente (risolto dentro il Divenire).

In questa distinzione di campo, il pensiero di Evola ritrova una identità molto diversa da quella che gli viene attribuita da «Civiltà Cattolica» e da taluni esponenti del «neopaganesimo».

Vi sono certamente alcune «cadute» immanentistiche e superomistiche nel pensiero evoliano che in un pensatore come Guénon, ad esempio, non sono presenti: ma il pensiero di Evola rischia l'impurità e talvolta l'incoerenza perché si cimenta con la crisi contemporanea. È una scommessa più difficile quella di Evola, un cammino più arduo: attraversare il nostro tempo.

Questa sua scommessa può essere intesa come la sua peculiarità più feconda e insieme come il suo limite più netto: ma, in ogni caso, il pensiero di Evola si incammina sulla strada del sacro.

## *Evola «gentiliano minore»*

Un autorevole filosofo come Antimo Negri ha recentemente individuato in Evola un «gentiliano minore» che tenta invano di superare l'attualismo.[13] L'interpretazione di Negri ripercorre i sentieri già solcati negli anni Trenta da Spirito, Carlini e Sciacca che appunto a Gentile avevano ricondotto il pensiero di Evola.[14]

Che l'ombra gigantesca di Gentile si allunghi su tutta la filosofia italiana del nostro secolo, soprattutto negli anni Venti, può essere difficilmente confutabile. Persino lo spiritualismo cattolico o la filosofia della prassi di un Gramsci mostrano i segni di quella influenza. Ma che vi siano specifiche e preponderanti tracce di influenza su Evola è largamente inesatto.

Si deve anzi osservare il fenomeno opposto: forse non è mai accaduto che due pensatori, vissuti nello stesso tempo e nella stessa nazione, associati seppur genericamente in uno stesso indirizzo «filosofico» e in uno



stesso ambiente storico-politico, siano stati così lontani come Gentile ed Evola.

Alle sorgenti della formazione evoliana vi sono correnti e autori in larga parte estranei a Gentile. Manca a Gentile il riferimento alla metafisica orientale, al pensiero tradizionale e legittimista, a Stirner, a Nietzsche, a Bachofen, a Weininger, a Michelstaedter e a tutta la grande cultura mitteleuropea, a cominciare da Spengler e Jünger.

E manca a Evola la lettura del pensiero risorgimentale, l'influenza di Spaventa e di Mazzini, di Gioberti e di Rosmini, il confronto con la filosofia di Marx e con lo storicismo, che sono invece determinanti nella formazione di Gentile. I riferimenti comuni si limitano a certi autori dell'idealismo tedesco.

In Evola l'idealismo è un episodio, seppure notevole, inserito in un altro episodio, seppure importante, quale è il suo periodo filosofico. Se si prescinde dalle coordinate extrafilosofiche, si è già lontani dalla comprensione del pensiero evoliano.

Inoltre, va ricordato, della filosofia evoliana si occupò Croce ma non se ne occupò mai Gentile, che non vi riconobbe mai alcuna «parentela». E della filosofia gentiliana, Evola se ne è sempre occupato in chiave critica. I suoi rilievi, le sue critiche all'attualismo sono notevoli, radicali e tutt'altro che superabili.[15]

Sul piano storico, Evola condannò del fascismo quel che Gentile approvava o addirittura aveva egli stesso ispirato. E le distanze con Gentile non si attenuarono nemmeno quando il vento del Concordato condusse Gentile ed Evola a scontare una comune «emarginazione».

Come per Gentile, anche per Evola il fascismo era inteso come una rivoluzione conservatrice, anzi una «restaurazione»; ma restaurazione non della tradizione italiana esaltata dal Risorgimento e dalla filosofia nazionale, come voleva Gentile, ma restaurazione della tradizione romana e ghibellina. Ovvero una restaurazione così radicale che finisce con l'essere una rivoluzione rispetto al passato più prossimo. *Nel momento in cui Evola superava Gentile in radicalismo restauratore, lo superava al contempo in radicalismo rivoluzionario.*

Va infine considerata l'evoluzione storico-politica del pensiero evoliano in senso aristocratico e tradizionalista, che diverge nettamente dall'evoluzione gentiliana verso l'umanesimo del lavoro.

In definitiva, se è riduttivo chiudere il pensiero evoliano nell'alveo dell'idealismo, è doppiamente riduttivo e fuorviante considerare la filosofia di Evola alla stregua di un attualismo malriuscito, un tentativo velleitario di «superare» Gentile. In Evola vi è ben altro.

### *Evola ispiratore dell'attivismo neofascista e neonazista*

Per lungo tempo Evola è stato conosciuto come l'ispiratore dell'attivismo neofascista e neonazista. Una definizione canonica che ha dominato per decenni nel giornalismo e nella cultura politicante, che ha trovato la sua giustificazione teorica in studiosi come Furio Jesi;[16] ma una definizione che ancora resiste, come dimostrano certi interventi al convegno di Cuneo sulla cultura di destra o certe pagine di un recente volume collettaneo sulla «destra radicale».[17]

In realtà, se vi è stato un autore di destra che più ha contribuito a scongelare il neofascismo dall'ibernazione nostalgica, questi è stato proprio Julius Evola. Da Evola, prima di ogni altro autore, la gioventù di destra ha imparato a leggere il fascismo e il nazismo in chiave critica, anche se la critica di Evola ai due fascismi è pur sempre «dal punto di vista della destra». Leggendo *il fascismo* di Evola, le sue *Note sul Terzo Reich*,[18] la sua critica al nazionalismo e alla statolatria, al bonapartismo e al populismo fascista, al razzismo biologico e agli isterismi del Führer, all'idealismo gentiliano e al sentimentalismo cristiano-borghese, conoscendo le difficoltà che Evola dovette affrontare durante il fascismo, il «radicalismo di destra» ha avvertito l'esigenza di rivedere il proprio patrimonio ideale e storico.

E leggendo Evola, quella gioventù ha cominciato a conoscere orizzonti più vasti, prospettive storiche e metastoriche più ampie, nel tempo e nello spazio. Ha conosciuto autori e tradizioni che con i fascismi poco o nulla avevano a che vedere. Si deve principalmente a



Evola, alle sue letture e alle sue divulgazioni, alle sue traduzioni e ai suoi riferimenti, se quella destra ha potuto conoscere ampi filoni della cultura mitteleuropea, a cominciare dalla *konservative Revolution*, grandi pilastri della sapienza orientale, solidi pensatori legittimisti e tradizionalisti.

In secondo luogo, se vi è stato un autore di destra che ha meno sollecitato l'attivismo, questi è stato proprio Julius Evola. Se un limite si deve individuare nella lezione «politica» di Evola esso è piuttosto di segno contrario: coloro che si sono avvicinati a Evola si sono solitamente allontanati dall'attivismo politico.

Ci si avvicinava a Evola alla ricerca di fondamenti per la propria scelta politica: ma la radicalizzazione del *Politico* è coincisa con il rigetto della *politica*.

La lettura del pensiero evoliano ha avuto infatti un esito generalmente impolitico. Quando Evola richiama tradizioni lontane nello spazio e nel tempo, remote età dell'oro, inaccessibili vette del Grande Passato di cui non sopravvivono più neanche tracce e vestigia, né riti né fiaccole viventi, la tradizione finisce di essere una *radice* per diventare un'Idea, cessa di essere una trasmissione di valori per convertirsi in una rappresentazione concettuale, si estingue come pratica viva e rituale per ridursi a un oggetto del puro pensare.

Tradizione è collegamento e qui diventa isolamento, è apertura verso il mondo e qui diventa solipsismo, è anello di congiunzione e qui diventa rottura con il tempo.

Quando Evola definisce la tradizione «una discesa dell'Individuo Assoluto nella concretezza storica»,[19] priva la tradizione del suo significato metastorico e metafisico, riduce la tradizione o travestimento dell'Io, a una volizione del soggetto. Non vi è alcuna tradizione che possa ricondursi a una soggettività; ogni tradizione si incarna e trascende i membri di una comunità. Altrimenti *tradizione* non è. Quando Evola ripropone la dottrina tradizionale dei cicli storici, delle quattro età, e ci ricorda che viviamo nell'età oscura, ci conduce davanti a un paradosso insolubile: se aderisco fedelmente alla dottrina, devo convincermi che io non posso modificare il corso metafisico delle epoche, e quindi inutile sarà la mia azione politica, il mio impegno nel mon-

do; se viceversa penso che gli individui possono cambiare radicalmente il corso dell'epoca, la dottrina perde il suo vigore metafisico e la tradizione si piega ancora una volta al soggettivismo volontaristico.

Quando Evola sostiene che il fascismo sia stato «rovinato» dalla natura del popolo italiano, può avere ragione sul piano della pura teoria, ma esprime un'osservazione impolitica, riduce il fascismo a una pura categoria dello spirito, astratta dalle coordinate storiche e temporali. La politica agisce in un dato tempo, in un dato spazio e in un dato popolo: se si dice che il tempo, lo spazio e il popolo sono inadatti per quell'idea si fa dell'idealismo assoluto, e si è decisamente lontani da ogni considerazione politica. Non può esistere una politica sradicata dalla storia e dalla natura degli uomini su cui vuole agire.

Quando Evola sostiene che la nostra patria non deve essere quella sancita dalla nostra appartenenza naturale e territoriale, ma «la vera patria è l'idea»,[20] riduce la patria, e la stessa tradizione, a un'essenza disincarnata; riduce il radicamento, architrave di ogni tradizionalismo, a puro convincimento intellettualistico.

Sulla scia di queste aporìe ha serpeggiato tra molti evoliani una forma di pessimismo assoluto, una specie di antiprovvidenza che vuole i migliori sempre perdenti, poiché il successo di un'idea, nel nostro mondo sconsacrato, sarebbe il segno del suo scadimento. Se la verità è ciò che si oppone alla storia, è fatale che la via della verità diventi la negazione della storia. Si è così insinuata una cultura della disperazione, il mito dell'Eroe perdente, del Profeta inascoltato, del Suicida veggente. Senza una adeguata mediazione, questi orientamenti evoliani conducono fatalmente a un esito impolitico.

E conducono a quei due opposti equivoci che inibiscono oggi il rapporto tra la cosiddetta «destra radicale» e la politica: da un verso lo sradicamento e dall'altro l'ibernazione.

Da una parte nasce il tradizionalismo immobile, che per inseguire il soprastorico scivola nell'astorico, il tradizionalismo chiuso a ogni forma di attivo impegno nel mondo e dunque un tradizionalismo senza tradizione perché senza continuità effettiva. Ma dall'altra, più re-



centemente, è nato il tentativo di disancorare la storia dalla tradizione, di liberare l'impegno civile e politico da ogni punto fermo, di emanciparsi da ogni appartenenza radicata.

I due pericoli sono opposti nello sviluppo ma uniti nella genesi: entrambi nascono dalla convinzione che vi sia una frattura insanabile tra il mondo dei valori e il mondo dei fatti, tra l'ideale e il reale, fra la tradizione e la storia.

Partendo entrambi dalla constatazione di questa frattura, le strade poi divergono: i primi seguono la via dell'imbalsamazione, del dogmatismo e fatalmente approdano all'isola immobile dell'impolitico. I secondi scelgono la via della liquefazione, del relativismo e finiscono poi a inseguire il successo ad ogni costo, prescindendo dai motivi di fondo per cui il successo avrebbe un senso.

I due comportamenti sono fondamentalmente contrassegnati dall'individualismo e si rivelano letteralmente schizofrenici: nascono infatti da una dissociazione di fondo tra pensiero e atto, idea e realtà, essere e dover essere. L'esito dei primi è segnato dall'idealismo, con la tradizione ridotta a pura rappresentazione mentale e soggettiva, disincarnata dalle sue forme visibili, sensibili e comunitarie. L'esito dei secondi è il nominalismo, la riduzione dei valori a strumenti di locomozione, a convenzioni e volizioni del soggetto.

In questo senso va ripensata non solo la frattura posta da Evola tra i valori della tradizione e gli strumenti della modernità. Ma occorre rimeditare anche lo iato sancito da Evola sul piano storico-politico tra rivoluzione conservatrice e ideologia italiana. Una frattura, quest'ultima, che ha contribuito non poco a generare a destra quel rigetto della tradizione nazionale e quella ricerca di autori e modelli attinti da altre tradizioni e da altri paesi. Nell'opera in cui Evola teorizza esplicitamente i lineamenti di una rivoluzione conservatrice, vale a dire *Gli uomini e le rovine*, è ribadita con forza la frattura tra «ideologia italiana» e rivoluzione conservatrice.

Dopo aver spiegato il senso in cui si può positivamente parlare di «rivoluzione conservatrice», Evola aggiunge: «Pel vero conservatore rivoluzionario è questione di una fedeltà non a forme e istituzioni di tempi trascorsi bensì a dei princìpi».[21] Affermazione che già presen-

ta l'insidia del puro idealismo ovvero il disancoramento della tradizione dalla storia; ma, al limite, si può ancora condividere soprattutto se si tiene conto del passaggio da una veduta integralmente tradizionalista, e quindi fondata sulla continuità, a una veduta rivoluzionaria conservatrice, e quindi fondata sulla consapevolezza di una frattura verificatasi fra tradizione e modernità. E ancor più si può comprendere e apprezzare il riferimento evoliano se si ha presente il contesto a cui Evola si rivolge: riferendosi agli ambienti del neofascismo, Evola invitava a non confondere la difesa di valori con la nostalgica difesa di regimi e istituzioni che *non sono più presenti*. Quello di Evola era un passo forse troppo prematuro, per dissociare il mondo rivoluzionario-conservatore di destra dal puro nostalgismo.

Ma Evola si spinge ancora ben oltre. Egli giunge ad affermare che la componente «rivoluzionaria» presente appunto nella «rivoluzione conservatrice», va intesa nel senso di fare *tabula rasa* della storia per lasciare il posto alle pure idee. Grazie al carattere rivoluzionario le forze attive «si presenteranno ad uno stato quasi puro, con un minimo di scorie storiche». E a questo Evola aggiunge: «Appunto perché l'appoggio materiale consistente in un passato tradizionale ancora vivo e concretizzato in forme storiche non del tutto scadute è da noi inesistente, la rivoluzione restauratrice dovrà presentarsi in Italia come un fenomeno anzitutto spirituale ed avente come base la pura idea».[22]

Rispetto a quel che Evola intende per tradizione, la sua conclusione è rigorosa quanto ineccepibile. Ma altrettanto evidente è l'esito impolitico e la separazione dalla storia che essa sancisce.

Il problema che si pone, in fondo, è questo; se si intende scegliere una strada esistenziale dissociata da ogni impegno politico, il rigetto della ideologia italiana, e della storia italiana, è in linea di rigorosa coerenza con le idee affermate da Evola e ha una sua legittimità e dignità incontestabili. Ma se, viceversa, si intende costruire una linea politica, se si intende davvero adoperarsi per una rivoluzione conservatrice, allora è impossibile fare il vuoto intorno e dietro a sé, recidendo i ponti con la storia del proprio paese e con la realtà del proprio popolo. Né si può disancorare, in questa se-



conda ipotesi, l'idea di tradizione dalla rappresentazione storica che ha avuto.

Occorre allora rimeditare la storia italiana, almeno dal Risorgimento in poi, con spirito critico, senza dubbio, ma senza apocalittici dinieghi.

Né va trascurato il fatto che talvolta, a sostenere cause che metastoricamente si possono definire negative, possono trovarsi uomini e ragioni che hanno intrinseci tratti di giustezza, di nobiltà e di dignità. Uomini giusti per cause sbagliate. Articolare i giudizi, dunque, pur senza privarli della loro globalità, e risalire alle intime ragioni di certi accadimenti.

In questo senso la teorizzazione evoliana di una linea rivoluzionaria conservatrice rivela tratti di insufficienza e di carenza sul piano storico-politico. Laddove invece, nelle grandi linee metafisiche e metastoriche, il pensiero evoliano risulta ancora di inesaurita ricchezza e fecondità.

**NOTE**

1. J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, Roma 1972 (la prima edizione risale a vent'anni prima).
2. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Milano 1961.
3. J. Evola, *Essere di destra*, in «Roma», 19 marzo 1973, poi in *Ultimi scritti*, Napoli 1977; cfr., *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 17.
4. Di G. Galli su Evola cfr. *La destra in Italia*, cit., p. 65; *La tigre di carta ed il drago scarlatto*, pp. 193-97 e 236-37, Bologna 1970.
5. I. Mancini, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Milano 1984. Per M. Cacciari, i riferimenti sono a una intervista da lui concessa a G. De Turris, *L'Irrazionale? E chi lo conosce...*, in «Il Settimanale», pp. 72-74, n. 16, 1980, e all'articolo *È una figura complessa* su Evola, apparso sempre su «Il Settimanale», n. 24, pp. 68-69, 1980.
6. Evola ha avuto un ruolo importante per la conoscenza e la diffusione in Italia della *konservative Revolution*. Oltre ai suoi contributi, e ai numerosi riferimenti sparsi nella sua opera, Evola ha tradotto in Italia *Il Tramonto dell'Occidente* di Spengler, ha introdotto *Anni decisivi* dello stesso autore, ha tradotto *Al muro del Tempo* di Jünger (Roma 1965) e ha scritto un'ampia sintesi dell'*Operaio* (cit.), solo per citare alcuni dei suoi contributi.
7. E. Cioran, *Storia e utopia*, Milano 1970.
8. Il riferimento è a un editoriale anonimo ma attribuito all'allora direttore della rivista, padre Bartolomeo Sorge, apparso nel fascicolo 3210 del 15 marzo 1984 di «Civiltà Cattolica», *Il neo-paganesimo della Nuova Destra*.
9. J. Evola, *Imperialismo pagano*, Roma 1928.
10. Cfr. M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, pp. 63-64, Roma 1984.
11. A tale proposito si veda di A. de Benoist soprattutto *Come si può essere pagani?*, Roma 1984.
12. *Ibidem*.

13. A. Negri, *Evola e il superamento dell'attualismo* in appendice a M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, cit., pp. 195-96. Negri si riferisce a Evola anche nel suo *Sviluppi e incidenze dell'attualismo*, cit., p. 91.

14. I riferimenti a Evola di Spirito, Carlini e Sciacca sono stati raccolti da G. De Turris in *Omaggio a Julius Evola*, Roma 1973.

15. Cfr. *Gentile non è il nostro filosofo*, in «Tradizione», II, n. 4, 1965; *Il filosofo G. Gentile*, in «Il Conciliatore», 1, 1972 (poi in *Ricognizioni*, Roma 1974). Si vedano inoltre di Evola su Gentile: *Saggi sull'idealismo magico*, pp. 148-61, Roma 1925; *Il cammino del cinabro*, cit., pp. 41-43; e gli scritti *Superamento dell'idealismo* (18 gennaio 1935), *Superamento dell'idealismo* (2 febbraio 1935) e *L'equivoco dell'immanenza* (10 maggio 1935) raccolti in *Diorama filosofico*, cit.

16. F. Jesi, *Cultura di destra. Il linguaggio delle parole senza idee*, Milano 1979.

17. AA.VV., *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*, cit. Si veda anche AA.VV., *La destra radicale*, Milano 1985.

18. J. Evola, *Il Fascismo visto dalla Destra. Con note sul Terzo Reich*, cit.

19. J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit., p. 91. A proposito della teoria evoliana sulla razza è da riferire quanto emerge dai *Documenti segreti del Terzo Reich* pubblicati a Roma nel 1986 a cura di N. Cospito e H. Werner Neulen. In uno scritto, una nota inviata dal dirigente dell'Ufficio politico della razza della NSDAR, dr. Gross, al ministro tedesco per l'istruzione popolare e propaganda, Evola viene accusato di elaborare una teoria razziale «italiana», e fondamentalmente antitedesca. Osservando che Evola pone il primato dello spirito sul corpo, l'estensore della nota rileva che Evola aderisce all'idea della superiorità spirituale dei popoli latini e asseconda «la favola della barbarie nordica in un altra forma» (p. 130). Dopo aver accusato Evola di teorizzare un razzismo «annacquato», privo di scientificità, antievoluzionistico, il redattore afferma: «Dalla latinità dell'autore scaturiscono concezioni che costituiscono un atteggiamento totalmente estraneo alle visioni tedesche... Per questa ragione colpisce in molti punti la sintonia con il cattolicesimo mediterraneo» e prosegue con alcuni esempi (pp. 130-31 dr. Huttig, Berlino, 9 settembre 1942).

20. Su tale idea cfr. *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 41; «Orientamenti», p. 17, Roma 1950. A tale proposito cfr. M. Veneziani, *Prefazione* all'ultima edizione di «Orientamenti», Roma 1984 e in AA.VV., *Testimonianze su Evola*, Roma 1986; *Evola e la generazione del sessantotto*».

21. J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 19.

22. *Ibidem*, p. 23.



## Capitolo IX

# LA CRISI DELL'IDEOLOGIA ITALIANA

Gli anni del nostro dopoguerra possono esser definiti l'epoca in cui declina l'ideologia italiana. Non si tratta solo del periodo storico relativo all'immediato dopoguerra, in cui sarebbe forse comprensibile il crepuscolo di una linea italiana. Il riferimento si estende invece, praticamente senza soluzione di continuità, ai decenni che sono seguiti.

Esistono, indubbiamente, ragioni obiettive e comprensibili: uscire a testa bassa e con il corpo lacerato da un conflitto mondiale, dopo aver vissuto per lunghi anni, fino all'indigestione, le celebrazioni dell'ideologia patriottica; ritrovare nel dopoguerra uno scenario segnato e solcato non più da nazioni ma da blocchi, sono traumi e situazioni che certamente non procedono senza conseguenze.

Sul piano delle idee, la crisi dell'ideologia italiana è prodotta dall'incrociarsi di due eventi essenziali: da una parte si verifica nel dopoguerra il divorzio nel legame ritenuto indissolubile, tra l'idealismo e l'ideologia italiana. Croce spezza i ponti tra la cultura e la nazione, ritaglia all'intellettuale un ruolo differente da quello disegnato da Gentile, e pone la libertà al di sopra delle appartenenze «radicali», siano esse nazionali, politiche o religiose. Dall'altra parte l'ideologia italiana, e il sotteso spiritualismo che l'animava, cede il posto all'influenza di modelli filosofici e anch'essi «ideologici» venuti dall'esterno; l'esistenzialismo e il neopositivismo, l'utilitarismo pragmatistico e il marxismo (oltre al freudismo e all'evoluzionismo) diventano le filosofie e le

ideologie cardinali della nuova stagione italiana. Il primo evento, la *successione* di Croce nel dominio della cultura, può definirsi «residuale»: la sua egemonia idealistica si esaurisce gradualmente nel volgere di un decennio, come prosciugato dal suo stesso agnosticismo. La filosofia crociana diviene, per molti versi, una sorta di *ideologia della transizione* dal fascismo all'antifascismo, dall'ideologia italiana alle ideologie non italiane.

Il secondo evento, l'invasione delle culture straniere, corrisponde rigorosamente al processo di smobilitazione nazionale: ne delinea i caratteri, indica i procedimenti d'uscita e addita pure i modelli alternativi di riferimento. Non è un caso che l'Italia e la Germania, i due paesi usciti sconfitti dalla guerra, abbiano subito più di ogni altro paese europeo questa colonizzazione culturale e filosofica.

Sbaglierebbe chi credesse di individuare nelle filosofie del dopoguerra semplicemente l'esplosione di desideri a lungo repressi, di lontananze a lungo forzate, o semplicemente l'emersione di nuovi problemi e nuove dimensioni esistenziali. Accanto a queste esigenze vi è, non trascurabile, il progetto di sradicare l'ideologia italiana, di *snazionalizzare gli italiani*, di far seguire a una stagione di sovraeccitazione politica, un'altra di depressione politica, anzi di vera e propria spoliticizzazione a favore dell'individualismo, della tecnica e del benessere economico.

Anche l'esistenzialismo, che pure sembra il più lontano da una interpretazione politica, risponde precisamente a questo disegno, fino a configurarsi come la filosofia dei «vinti»: nell'esistenzialismo prende corpo l'aspirazione alla uscita dalla storia, l'elogio dell'inazione e della crisi come condizioni permanenti, l'inutilità dell'operare e del progettare, la dissoluzione dei legami sociali e comunitari per riporre il senso della propria esistenza in un disperato individualismo. L'esistenzialismo sanciva tragicamente quel che l'utilitarismo poneva ottimisticamente e il neopositivismo suggeriva in senso scientifico: il raffreddamento delle passioni ideali e comunitarie e la dis-integrazione nazionale nel nome dell'individualismo. Non a caso il principale esponente dell'esistenzialismo in Italia, Abbagnano, ricuciva il suo esistenzialismo positivo con il «nuovo illuminismo» del filosofo americano Dewey.[1] Quel Dewey



che può a buona ragione definirsi il profeta dell'americanismo elevato a filosofia di vita; a Dewey si deve ancora il sostanzioso contributo «alla campagna ideologica dell'imperialismo americano per il cosmopolitismo»,[2] come osservava Gerratana.

Ha osservato lucidamente Rosario Assunto che gli accordi di Yalta «vanno seriamente meditati come evento non solo politico ma filosofico: la spartizione geografica implicando la spartizione culturale dell'Europa in due sfere d'influenza, marxista l'una, pragmatica l'altra. E a fondamento stava il fatto che, per quanto opposti fossero i rispettivi sistemi politici, i due grandi vincitori professavano filosofie aventi comune radice nel rovesciamento del rapporto tra il sapere (teoresi) e operatività (prassi). Per gli uni questo si riassumeva nel dettato marxiano: "I filosofi hanno sinora variamente interpretato il mondo, si tratta invece di cambiarlo", e per gli altri trovava già cattivante formulazione nella massima di Dewey (consigliere culturale del presidente Roosevelt) secondo la quale ufficio della filosofia (e quindi di tutta la cultura, comprese la poesia, la musica, le arti) sarebbe trasformare la situazione, approntando mezzi per migliorare le condizioni esistenti — due paralleli sviluppi in sostanza, dell'insegnamento di quel Bacone che Marx aveva salutato padre del materialismo moderno».[3] Assunto individuava il punto d'incontro «tra Yalta e Berkeley», tra Dewey e Marx, nel filosofo americano Sidney Hook (uno dei numi tutelari, è significativo ricordarlo, del «Politecnico» di Vittorini). Hook, con la sua interpretazione deweyana di Marx, può essere considerato, per Assunto, «il filosofo degli accordi di Yalta».

In Italia, sarà proprio il «Politecnico» vittoriniano ad assumersi il compito di mediare tra le due filosofie e tra i due vincitori, producendo quella miscela di industrialismo e marxismo, tecnicismo e operaismo, americanismo letterario-civile e cultura sovietica, che sancirà l'incontro tra filosofia della prassi marxiana e pragmatismo americano e deweyano.

Alla filosofia di Dewey si rifaceva in buona parte il pragmatismo utilitaristico che si diffuse nella cultura italiana sin dall'immediato dopoguerra. Una filosofia di diretta importazione americana, che risponde per-

fettamente al suo modello: il primato del fare sul pensare, dell'avere sull'essere, dell'utile sul giusto, del funzionale sul bello, del successo sulla verità, della pedagogia utilitaristica e informativa sulla pedagogia spiritualistica educativa. L'ideologia italiana veniva così rovesciata.

Lo stesso neopositivismo, che nella sua genesi è un nucleo europeo esportato e fecondato in America, proponeva un modello ideologico perfettamente omogeneo ad un sistema che tende a spoliticizzare l'esistenza, dopo averla laicizzata e secolarizzata, privandola di aspettative etiche o religiose, confinate nel campo del retorico, del primitivistico, delle supposizioni. Verità è solo il risultato della scienza, la storia sarà quel che sarà la tecnologia. Scientismo e neoilluminismo ritornano in questo modello neopositivistico, anch'esso concepito nel senso del «raffreddamento» delle passioni e delle appartenenze. Scindere i fatti dai valori, è un procedimento che, esportato ben oltre i cancelli della ricerca sperimentale, produce l'isterilimento dei valori e l'amoralismo. È una strada che ha il suo esito obbligato nell'agnosticismo assoluto.

Al marxismo resterà dunque il compito di raccogliere i semi di progettualità rimasti vaganti e inespressi nell'aria della cultura e della società. Ereditare cioè le passioni ideali, la carica creativa e innovativa, la forza di «credere» e di battersi per una idea comune, che fu già del fascismo.

Paradossalmente era lasciato al marxismo pure il compito di raccogliere la cultura italiana, legarla alla società e impostare le nuove basi per l'ideologia italiana. Ma anche il marxismo resta giocoforza nella logica bipolare instaurata dopo la guerra, di cui era in buona parte una emanazione. In Gramsci, come notavamo, il progetto «nazionalpopolare» era inibito dal sostrato illuministico e materialistico su cui egli pretendeva di edificarlo. Il suo stesso progetto di educare gli italiani, comune al gentilianesimo e a tutta l'ideologia italiana, si arenava nel momento in cui la pedagogia politica gramsciana si poneva in netta antitesi rispetto alle radici, le tradizioni e la religione stessa del popolo che intendeva ri-educare.

Ma nel marxismo italiano, la lezione gramsciana si



riduceva a un metodo per la conquista del potere attraverso la società civile e le istituzioni: il richiamo stesso al «nazionalpopolare», la stessa «ideologia italiana» che il comunismo togliattiano sbandierava, diveniva ancora lo strumento per immettere in Italia il comunismo internazionale. La subalternità teorica del modello nazionalpopolare a quello internazionalista, rispecchiava peraltro la subalternità storica del comunismo italiano al comunismo sovietico.

Tra alcuni intellettuali comunisti, che non intendevano «suonare il piffero» per il partito, vi era senza dubbio una maggiore autonomia di giudizio verso il mito sovietico. Ma tale autonomia era ripagata dalla subalternità al mito tecnocratico e progressista di tipo americano. Non è un caso che alcune tra le migliori intelligenze della sinistra comunista, da Pavese a Giaime Pintor, da Vittorini al gruppo del «Politecnico», divennissero vettori culturali dell'americanismo, e non solo in letteratura. Gli altri tentativi di integrazione del marxismo con altri filoni culturali, dall'esistenzialismo (Cesare Luporini) al neopositivismo (Ludovico Geymonat), dall'idealismo (Della Volpe) al razionalismo (Antonio Banfi), fino al pensiero cristiano (l'ultimo tentativo sarà quello di Franco Rodano) non produssero significativi ripensamenti nel senso della «ideologia italiana».

Anche il marxismo, che aveva coagulato energie culturali e giovanili di prim'ordine, si rivelò inadatto al compito di formulare e sviluppare una ideologia italiana. Non a caso la diaspora tra marxismo e intellettuali sarà consumata a ondate, tutte nel segno della ribellione al modello sovietico, che corrisponderanno allo smascheramento dello stalinismo con il rapporto Kruscev, alle invasioni d'Ungheria, Cecoslovacchia e Polonia.

Così disperso e frantumato, il riferimento «nazionale» cederà il passo al riferimento «ideologico».

Per ricostruire quel senso di appartenenza nazionale è necessario avere un «pensiero nazionale». Come osserva Carlo A. Viano, «la filosofia è un ingrediente fondamentale delle culture nazionali nelle regioni tagliate fuori dai processi di unificazione politica» come l'Italia.[4]

In Italia la filosofia eclissa il problema nazionale: «Fu un curioso miraggio culturale — osserva Viano — la sua svalutazione; poi si vide quanto fosse importante per

le superpotenze, come gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica, o per paesi a forte tradizione unitaria come la Francia o l'Inghilterra, più in grado di resistere alla disgregazione politica e sociale, e anche quanto fosse resistente nei paesi europei in cui il comunismo fu imposto dalla Russia, per non parlare della sua importanza nei paesi ex coloniali».[5]

Delle filosofie spiritualiste è restato il filone cattolico ma la sua incidenza nell'Italia del dopoguerra culturale fu inversamente proporzionale alla forza sociale e politico-elettorale del cattolicesimo. Ed anche in questo contesto, il referente nazionale è stato prudentemente accantonato per privilegiare una linea ecumenica e anazionale che ha oscillato tra l'accettazione del bipolarismo internazionale (il comunismo materialista visto come il diavolo, e l'americanismo materialista riconosciuto come l'amico o addirittura il salvatore); l'apertura al terzomondismo (il miraggio della chiesa che riscatta i popoli poveri e oppressi e converte i popoli, magari sradicandoli dalle loro religioni e tradizioni) o un pacifismo umanitario (la chiesa del dialogo senza frontiere). Su queste basi, il cattolicesimo in Italia, con rare eccezioni, ha ondeggiato tra referenti supernazionali (l'Occidente o l'Ecumenismo) e referenti subnazionali (il partito dei cattolici o la politica della parrocchia).

Il quadro complessivo che ne emerge ripropone l'assenza di un modello nazionale: nei decenni del nostro dopoguerra si è fatto dell'antiamericanismo funzionale in larga parte al sovietismo; si è fatto dell'antisovietismo funzionale in larga parte all'atlantismo; si è fatto anche dell'antibipolarismo omogeneo a modelli esotici, dal castrismo al maoismo, o a moralismi cosmopolitici più o meno giustificati, dalla liberazione dei popoli colonizzati al problema della fame nel mondo. Ma rarissime volte si è concepita una linea antibipolare e nazionale, magari funzionale a un vero europeismo.

Vi è stato il tentativo, soprattutto da parte comunista, di edificare una sorta di epopea nazionale sulle tracce della Resistenza, interpretata come «secondo Risorgimento».

Ma quel riferimento appare per molte ragioni problematico. In primo luogo perché il suo nocciolo ideale e teorico, per quanto nobilmente possa essere inteso, è



un ideale negativo, l'antifascismo, che si definisce non per un suo contenuto intrinseco, ma in opposizione al fascismo.

In secondo luogo il nemico da battere e da cacciare non era, come nel Risorgimento, lo *straniero* quanto il *fascista*, passando quindi da una concezione patriottica a una ideologica. È vero che accanto e dietro al *fascista* vi era lo straniero da cacciare, il tedesco (considerato però nemico non in quanto straniero ma in quanto nazista), ma è anche vero che, accanto e dietro al *partigiano* vi era un altro straniero, l'anglo-americano o il sovietico. Un apporto che, è inutile nasconderlo, fu decisivo.

La Resistenza, in realtà, si colloca nell'ambito di un immane conflitto la cui filosofia di fondo non è nazionale e il cui risultato è la legittimazione di due superpotenze che sovrastano le nazioni e scardinano l'Europa. Il significato della Resistenza resta in definitiva compreso in quella situazione. E la stessa subordinazione del referente nazionale al referente ideologico si verificherà poi, puntualmente, nei partiti usciti dalla Resistenza. L'appartenenza alla patria sarà avvertita come un elemento subalterno all'appartenenza a un sistema di idee o a un blocco.

Il «risorgimentalismo» della Resistenza, pur nei suoi limiti oggettivi, avrebbe potuto tuttavia essere interpretato come la rinascita della nazione. E in questo senso avrebbe potuto esercitare una sua funzione positiva in termini di risveglio della coscienza nazionale. Invece è accaduto che della Resistenza sia caduto in secondo piano il richiamo a un nuovo Risorgimento, per accentuare invece il suo carattere «polemico» e ideologico, strumentale alla logica dei partiti. La Resistenza è stata utilizzata più per condannare ed emarginare l'altra Italia dei neofascisti che per promuovere la nuova Italia di tutti gli italiani. La Resistenza è stata utilizzata per consociare il Partito comunista all'arco «democratico», piuttosto che per celebrare la priorità dell'Italia sui partiti.

Nel suo complesso la Resistenza non appare come la base per una ricomposizione nazionale, ma, al contrario, come lo specchio di una crisi vasta e drammatica dell'idea di nazione, il segno di una frattura nella vita della nazione.

E dalla Resistenza usciranno soprattutto ideologie della «frattura»: da un verso il pensiero liberaldemocratico sperava nel salto all'indietro, all'Italia prefascista, troncando un trentennio di storia e di ideologia italiana. Dall'altro verso il pensiero marxista e progressista auspicava un salto in avanti al di fuori dell'Italia prefascista e fascista. Entrambi auspicavano il salto, la frattura, con la storia e la vita italiane.

Il tratto comune è stato il generico richiamo alla libertà. Libertà di opinione, di pensiero e di associazione, istanze legittime e comprensibilmente esplose dopo la «compressione» fascista. Ma la libertà intesa come liberazione dal passato e dalla memoria, è solo un vuotarsi, un privarsi di carichi e di responsabilità, a cui deve, quantomeno, corrispondere un aprirsi a nuovi compiti e a nuove responsabilità. Invece la libertà divenne praticamente solo *liberazione dal passato fascista*, e finì via via col diventare *liberazione dal senso nazionale* e infine *liberazione dalla storia.*

Un maestro eretico dell'antifascismo, Giacomo Noventa, annotava sarcasticamente, a proposito di quella concezione della libertà diffusasi anche in Italia: «Il merito della nuova teoria spetta al genio di un americano e alla condiscendenza di un inglese [Roosevelt e Churchill, *N.d.A.*]... dalla libertà *di*... si passò alla libertà *da*... fu attuato quello scambio di vocali e iniziata quella rivoluzione teorica di cui la teoria rivoluzionaria italiana non è che l'estrema e generosa conseguenza». Rilevava ancora Noventa che la nuova concezione ha avuto «il coraggio di trasformare la libertà del pensiero nella libertà dal pensiero».[6] Il giudizio è impietoso ma la sua lucidità profetica è impressionante se si considera che fu pronunciato nel 1948. La liberazione dal pensiero e dalla cultura, nel nome del pragmatismo politico e della distrazione edonistica, si è puntualmente e rovinosamente verificata. L'Italia della Repubblica non avrebbe potuto, anche se lo avesse voluto, ricongiungersi all'Italia fascista: cesure storiche e ideali lo impedivano. Ma il problema era di ripensare il fascismo, di scandagliare le sue componenti e articolare i giudizi, al fine di ricostruire il senso storico e politico dell'identità nazionale.

In questo senso, era ancora Noventa a indicare una



strada fondata sulla «digestione» del fascismo in un primo tempo, e sulla comprensione di alcuni fili di continuità che giocoforza si stendevano tra fascismo e postfascismo. Nel primo senso «confutando tutti gli antifascisti italiani», scriveva Noventa, «io ho sempre sostenuto che il fascismo è stato soprattutto un errore della cultura italiana. Un errore delle punte estreme di questa cultura, degli uomini più intelligenti e coscienti d'Italia, un errore di tutti gli italiani, dunque, e non solo dei delinquenti e del volgo».[7] In un secondo tempo, Noventa integrava la sua interpretazione del fascismo con la rivelazione della sopravvivenza *degradata* del fascismo nel postfascismo: «Del fascismo — egli scriveva nel 1949 — è caduta la scorza, la polpa è soltanto più marcia, ed il nocciolo è rimasto».[8]

Alla critica si associava in Noventa il progetto di rinsaldare l'Italia alla sua tradizione nazionale e cattolica, ricomponendo l'ideologia italiana. Già durante il fascismo egli aveva infatti aderito al P.S.U. «col proposito di rinnovarlo e di riconciliarlo colla tradizione nazionale. Non vi smentisco mai, neppure un minuto, il mio patriottismo, il mio interventismo, la mia filosofia antimaterialista».[9] La linea di Noventa, che avrebbe condotto ad una ripresa dell'identità nazionale attraverso la coniugazione dell'effervescenza rivoluzionaria del socialismo con la continuità della tradizione spiritualistica italiana, fu invece accantonata.

La *vis* polemica di Noventa accentuava forse oltre misura il legame intercorso tra le due epoche: ma poneva, seppure negativamente, il problema di una reale continuità. Anni dopo, quella interpretazione affiorata anche in lucidi antifascisti come Mario Vinciguerra e Piero Operti, risuonerà negli scritti di un conservatore deluso come Prezzolini e soprattutto negli scritti di un rivoluzionario disincantato come Ugo Spirito.

Si deve infatti a Spirito, transitato dal fascismo e dall'antifascismo, il giudizio dell'antifascismo come un «fascismo discendente», una sorta di «fascismo degradato». Nell'antifascismo egli individuava l'arco discendente del fascismo, ovvero il processo del suo disfacimento. Le idee, i criteri e gli uomini dell'antifascismo erano per Spirito nati dal fascismo, e ripercorrevano in discesa il cammino che il fascismo aveva percorso in *ascesa.*

«Il fascismo — aggiungeva Spirito — rappresenta la fisionomia costante della nostra repubblica fin dall'inizio della sua vita».[10] E dopo aver polemicamente sostenuto che del fascismo si è ripresa la parte negativa, Spirito concludeva scrivendo: «L'Italia continua il fascismo a tempo indeterminato».[11]

Prescindendo dal giudizio di valore che ne dava Spirito, si deve in effetti riconoscere una grande corrispondenza tra fascismo e antifascismo. Anche se questo apparentemente è dispiaciuto a fascisti e antifascisti, si deve riconoscere la sua fondatezza.

Le stesse maggiori forze ideologiche e politiche del dopoguerra possono leggersi come «tronconi» del fascismo che continuano, in un altro contesto, il loro itinerario: il fascismo cattolico e moderato si ritroverà in buona parte nella Democrazia cristiana, il fascismo di sinistra, rivoluzionario e socializzatore sopravviverà nel socialcomunismo.

Con qualche approssimazione si potrebbe arrivare a dire che la Democrazia cristiana si pose nella linea della continuità con il fascismo-regime e il partito-Stato; e il Partito comunista (e in parte quello socialista) procedette nel solco del fascismo-movimento e del partito-mobilitazione.

Non a torto Bobbio ritiene che «l'unica ideologia nata in funzione della lotta antifascista e che la fine del fascismo, invece di attuare, dissolse, fu quella dei vari gruppi di intellettuali che da varie parti confluirono nel Partito d'Azione».[12] Secondo Bobbio l'antifascismo avrebbe potuto superare il fascismo solo coniugando liberalismo e socialismo: in questa intuizione vi sarebbe stato il punto di forza dell'*azionismo*. Ma il fallimento storico e politico, riconosciuto da Bobbio, dell'*unica ideologia* antifascista, dovrebbe indurre a significative riflessioni sulla «percorribilità» di questa strada e sul mancato superamento del fascismo da parte dell'antifascismo.

Ma non solo sul piano «ideologico» sopravvivono nel postfascismo i tronconi del fascismo. Anche sul piano istituzionale e storico sopravvivono in un altro contesto le linee cardinali del fascismo: per un quarantennio la Repubblica Italiana ha poggiato le sue fondamenta sulla riforma della scuola di Gentile e Bottai, sul codice Rocco, sui Patti Lateranensi. Per lunghi decenni ha ripercorso con lo Stato assistenziale e interventista in economia il cammino del fascismo e della sua politica di interventi pubblici; per lunghi decenni ha continuato l'espansione dello Stato che fu del fascismo, la crescita vertiginosa della macchina statale e dei suoi dipendenti.



Anche alcune disfunzioni della democrazia italiana si possono in qualche modo far risalire a una linea presente anche nel fascismo, seppur decapitata dei suoi referenti essenziali: la tendenza a consociare le opposizioni in una pratica sincretica, il ruolo marginale assegnato al Parlamento, la mancata alternanza di potere, la linea grigia ed equivoca di demarcazione tra maggioranze e opposizioni.

La continuità, dunque, esiste sul piano storico e istituzionale, pur restando indelebile lo scarto tra i due regimi. La differenza in realtà è situata nel diverso modo di interpretare i due disegni: l'antifascismo rivive nella dimensione del *disincantamento* quel che il fascismo visse nella dimensione della grande passione ideale (o della retorica, se si vuole). Quel che si presentava ad alta tensione ideale, si è trasfigurato in una bassa tensione. Quel che ieri apparteneva al respiro della storia (o della tragedia, se si preferisce) è stato rivissuto, nel dopoguerra, nella dimensione della cronaca (o del piccolo cabotaggio). I giudizi possono dunque divergere: ai fascisti il passaggio apparirà una degradazione (o un rimpicciolimento dalla grande politica al politicantismo), agli antifascisti il passaggio apparirà una disillusione (o un ingrandimento della libertà sulla coazione). Ma il filo rosso che annoda le due epoche esiste, e passa, oltre che per le idee e le opere, anche per la vita e la morte di coloro che trascorsero dal fascismo all'antifascismo.

Dietro quel legame di continuità, si cela un più vasto tessuto di continuità che risale alla nostra identità nazionale e che si propone come storia unitaria dell'Italia, piena di lacerazioni ma priva di vuoti o di incolmabili fratture.

Il paradosso dell'Italia contemporanea si può riassumere in questo senso: *a un rifiuto della ideologia italiana, e del senso nazionale, ha corrisposto il ripetersi del*

*«caso italiano» nelle sue grandi linee.* In altri termini, l'Italia del dopoguerra ha vissuto, come *liberazione dal pensiero*, e quindi inconsapevolmente, senza supporto ideale, le stagioni che la storia italiana aveva percorso all'ombra della ideologia italiana. Ne è uscita un'Italia decapitata, privata cioè della sua giustificazione di fondo, liberata dalla sua tradizione e dalla sua ideologia, ma non per questo aliena dal ripercorrere, sul piano dei fatti, il cammino della vicenda nazionale. Senza il supporto ideale e culturale, l'Italia contemporanea ha ripercorso a livelli più bassi, ovvero nel suo rovescio della medaglia, le tappe della rivoluzione conservatrice.

Se l'ideologia italiana non ha trovato nell'antifascismo il terreno idoneo in cui germogliare, analoghe difficoltà ha incontrato nell'ambito del neofascismo. La ragione è evidente e speculare a quella che ha inibito l'antifascismo: anche il neofascismo partiva dalla considerazione di un'Italia divisa e sdoppiata e non solo in senso «orizzontale», relativo cioè a due Italie contemporanee, ma anche in senso longitudinale, inerente cioè a una contrapposizione irriducibile tra passato e presente. Il suo referente ideologico, come quello dell'antifascismo, era *residuale* e non *progettuale*, era situato nel passato e non rivolto all'Italia presente. Ciò naturalmente non vuol dire che anche il neofascismo non avesse una sua ragione d'essere: la sua positività era appunto riposta in quella idea di continuità con il passato, che oltre a essere una rivendicazione di fedeltà moralmente nobile, poneva il problema reale di non rinnegare il passato più recente della nazione. Ma il suo errore era la rivendicazione di quel passato in polemica con il presente. Il neofascismo, quindi, da un verso rimarginava una grave ferita, recuperando l'Italia del passato; ma dall'altro verso ne acuiva un'altra, con l'Italia del presente. Il neofascismo incarnatosi nel MSI, ha avuto nella delegittimazione istituzionale e storica a opera dell'Italia repubblicana, la sua vera legittimazione politica e ideale, e anche elettorale. La sua «diversità» radicale rispetto agli altri partiti è stato il suo punto di forza, la ragione stessa della sua persistenza. Una diversità che potrebbe dirsi molteplice perché riguarda non solo la sua



genesi ideale e storica, collocata nel fascismo; ma anche la sua posizione atipica di *partito che critica il sistema dei partiti*, di unico movimento che si definisce di destra e di estrema destra, e infine il suo essere movimento di destra con una matrice ideologica «di sinistra nazionale».

Se la «diversità radicale» ha costituito la sua vera legittimazione, dall'altra parte ha posto anche un'invalicabile soglia di crescita politica ed elettorale. La diversità è risultata pagante ma in una prospettiva fortemente minoritaria. A rafforzare questa posizione di diversità ideale e di crescita bloccata, ha concorso il perdurante atteggiamento di «resistenza verso il reale», di «diffidenza verso il presente» che ha finito con l'inibire in un pregiudiziale conservatorismo i fermenti innovativi e rivoluzionari che pure costituivano l'humus del neofascismo. Paradossalmente quel conservatorismo apocalittico (che pure aveva le sue valide ragioni) ha finito col giovare, anche involontariamente, al Palazzo a cui si contrapponeva. E non solo perché ha confinato in una posizione impolitica il neofascismo. Ma anche perché *a un eccesso di contrapposizione sul piano ideale* ha finito col corrispondere *un difetto di contrapposizione sul piano reale.*

Lo dimostra la subalternità al bipolarismo interno e internazionale, la fedeltà all'*alleato* americano per la lotta contro il comunismo, e il suo parallelo orbitare intorno alla DC, per la stessa speranza di suscitare un blocco nazionale anticomunista. Quella «sudditanza», all'atlantismo, seppure travagliata e non lineare, ha posto un grave freno nel MSI al fiorire di una solida ideologia italiana e di una coerente apertura all'ideale europeo.

In realtà, il problema missino è un problema di linea politica e culturale. Coniugando interamente i valori al passato, il MSI è rimasto sguarnito culturalmente e politicamente nel presente. E ha colmato lo iato tra l'ideale e il reale, o tra il conservatorismo apocalittico e la presenza politica, con un pragmatismo «di destra», privo di un respiro strategico e culturale. Nella storia politica, come nella biografia di ogni individuo, intorno ai vent'anni sopraggiunge la maggior età; non è possibile continuare a vivere d'eredità o all'ombra del reddito fa-

miliare. Occorre produrre. E che il neofascismo abbia perdurato a vivere in prevalenza di «eredità» lo dimostrano due punti peraltro qualificanti della sua «proposta» politica.

In primo luogo l'istanza corporativa, che nelle sue linee ideali, fondate sulla ricerca di una terza via ulteriore al capitalismo e al collettivismo, e sulla collaborazione di classe, ha in sé una intrinseca e insuperata validità. Ma proporre oggi l'istanza corporativa, e l'idea di una rappresentanza delle categorie produttive, significa non tenere conto che: *a*) «a monte» il corporativismo presuppone una comunità organica, ovvero una società in cui siano vive certe solidarietà e certe consonanze, e in cui vi sia comunanza di «valori». Il corporativismo non può essere dunque un *prius*, quanto un *posterius*, una conseguenza. Altrimenti, inserito in una società *disintegrata* come la nostra, è un elemento che si traduce solo in un primato tecnocratico su quello politico. Ed è un esito aberrante e certamente lontano da quello voluto. *b*) «a valle» il lavoro perde nella nostra società la sua assoluta centralità. Le ore di lavoro e il periodo lavorativo di un uomo nell'arco della sua vita, sono decresciuti notevolmente nella nostra società, a vantaggio dei «nuovi bisogni». Assestarsi sull'apologia del lavoro significa scambiare la parte per il tutto, cogliere uno dei momenti salienti in cui l'uomo si qualifica come *il* momento supremo. L'*umanesimo del lavoro* appartiene (come la lotta di classe) a un'epoca che non è più la nostra epoca.

In secondo luogo è rimasta indelebile nel neofascismo la traccia dello Stato etico gentiliano: il neofascismo si è sempre caratterizzato per la difesa dello Stato e la politica dal punto di vista delle istituzioni. Lo prova la stessa, recente, convinzione che si possa rigenerare la politica partendo dalle istituzioni, ovvero riformando lo Stato con una repubblica presidenziale attraverso un progetto di ingegneria costituzionale. Il progetto in sé contiene certamente elementi di validità. Ma anche in questo caso non si tiene conto che: *a*) «a monte» la riforma dello Stato è una conseguenza e non una causa d'una rifondazione della politica. La politica vive infatti una crisi di fondamenti e di legittimità: le mancano «i valori» e la «comunità» su cui erigersi. Lo Stato viene dopo. Il progetto di partire dallo Stato era già carico di equivoci e foriero di autoritarismo all'epoca dello Stato etico. A maggior ragione lo è oggi, con uno Stato anetico; *b*) «a valle» lo Stato ha oggi perso il carattere di detentore esclusivo della politica e della «decisione». Oggi lo Stato è uno dei luoghi della politica, pur essendo naturalmente il più importante, e uno dei luoghi in cui si esercita la decisione. Per una forza d'opposizione, questa considerazione è essenziale perché se si ritiene che la politica debba necessariamente risolversi nello Stato, qualunque esso sia e da chiunque sia incarnato, finirà col subordinarsi alle forze storiche e politiche che incarnano lo Stato in quel momento. E questo rischio teorico ha avuto la sua pratica applicazione nel complesso di subalternità che il neofascismo talvolta ha avuto nei confronti del Partito-Stato (il partito delle *macchine blu*). In altri termini è mancata la distinzione tra l'*idea di Stato* e la rappresentazione storica dello Stato. E quella distinzione è mancata perché si considerava lo Stato come il *Primo Motore Immobile* della politica, senza peritarsi di distinguere tra le differenti legittimazioni ideali e storiche che fondano lo Stato, e quindi le sue diverse concezioni. Ciò non toglie, tuttavia, che inserita in un più radicale progetto di «rifondazione politica», anche la proposta di una repubblica presidenziale abbia una sua *fertilità* politica.

Negli anni Ottanta, la graduale digestione del fascismo e il declino dell'antifascismo, spengono i motivi «polemici» di raccolta del neofascismo. A questo processo corrisponde anche l'inevitabile ricambio generazionale che allontana ulteriormente l'antitesi fascismo-antifascismo. Questa nuova fase, salutata entusiasticamente come la fine dell'emarginazione politica, pone al MSI più problemi di quanti ne risolva: il suo problema oggi è infatti di uscire dall'isolamento, ma conservando la sua «diversità», che è la sua stessa ragion d'essere. Quella «diversità» oggi non può essere più garantità dal richiamo al fascismo. Sarà dunque inevitabile, che il MSI riprenda i suoi principi attraverso una nuova elaborazione culturale e politica. Dal suo travaglio potrebbe scaturire un proficuo ripensamento della «ideologia italiana». Le sue radici «tradizionalistiche e spiritualistiche», il suo richiamo nazionale e sociale,

e la sua stessa, relativa, *verginità* di movimento politico «ibernato» all'opposizione e volto al passato, potrebbero sprigionare energie intellettuali, politiche e morali nel senso di un agganciamento alla rivoluzione conservatrice italiana. In questo contesto la sua funzione sarebbe tutt'altro che esaurita, residuale o marginale.

La traversata di questi lunghi decenni, non ha lasciato all'Italia contemporanea una linea di crescita, un modello di sviluppo, una identità per l'Italia odierna che si appressa all'appuntamento con il Duemila. Certamente, la flessibilità è necessaria in politica, gli irrigidimenti fanno male e non giovano nemmeno alle idee che si vogliono affermare, la realtà è sinuosa e mutevole, e non si può pretendere che un modello aprioristico, nato dalla ideologia italiana, possa essere calzato come una camicia di Nesso. Ma il vuoto di progetti, l'assenza di indicazioni e di linee, ha posto l'Italia contemporanea in una situazione di passività rispetto agli eventi, di subordinazione rispetto agli altri soggetti storici, alle mode e ai modelli culturali e di pericolosa impreparazione rispetto al suo stesso avvenire, ai progetti in atto e alle potenzialità emergenti.

In realtà, la mancanza di un *progetto Italia* rispecchia l'assenza di una ideologia italiana, ovvero di un modello culturale che possa essere da un verso il suo laboratorio sperimentale del futuro e dall'altro il suo fondamento e la sua legittimazione ideale e storica.

Qual è il suo luogo d'origine riconosciuto dall'Italia contemporanea, dov'è la sua legittimazione, in che cosa dovrebbero riconoscersi gli italiani? Le recenti vicissitudini sulla *festa nazionale*, sono la spia di una incertezza di legittimazione e di un oblio delle radici nazionali.

Per costruire una legittimazione all'Italia contemporanea è stato suggerito recentemente dai leaders dei maggiori partiti politici, di richiamarsi alla «cultura del patto costituzionale». Si potrebbe già osservare che l'espressione «cultura» è impropria per indicare la convergenza delle forze politiche in occasione dell'intesa costituzionale. Ma anche a voler prescindere da ogni giudizio nel merito della Costituzione e del suo patto, il referente costituzionale si rivela un cemento inade-



guato per saldare il popolo italiano in una identità largamente e profondamente riconosciuta.

Per avere validità il «referente delle origini» deve rispondere ad alcuni essenziali requisiti:

*a*) deve essere ampiamente sentito dal popolo a cui si rivolge;

*b*) deve richiamare un atto di nascita che evoca origini nobili e talvolta eroiche;

*c*) deve celebrare un momento di forte unità che sancisca la massima aggregazione della nazione;

*d*) deve avere una sua agibilità nel tempo e una sua validità esemplare.

Il patto costituzionale, invece, non è mai stato largamente sentito dal popolo italiano, e tanto meno è stato percepito come un «valore», ma solo come un fatto. Non richiama un atto di nascita che evoca nobili origini perché essenzialmente è recepito come un accordo (e talvolta un compromesso) tra le forze politiche; non sancisce un momento di forte unità nazionale, ma al contrario rimanda alle fasi di massima lacerazione della nazione, quando l'Italia era spaccata in due tra fascisti e antifascisti e poi tra monarchici e repubblicani. E infine, si rivela di scarsa agibilità ai tempi nostri, come dimostra la diffusa richiesta di revisione costituzionale.

Il patto costituzionale è poi un atto di fondazione troppo *recente* per poter assurgere al ruolo di archetipo storico ed è un referente troppo *vecchio* per poter fornire una indicazione proficua all'Italia d'oggi che si affaccia al Duemila. Insomma, si tratta di una legittimazione troppo esile e malcerta.[13]

D'altra parte, l'Italia contemporanea ha consumato ideologie ma non ha partorito nuovi modelli, né ha restaurato precedenti modelli.

Le forze egemoni del nostro paese hanno assunto modelli di riferimento estranei alla ideologia italiana: il modello americano per i liberaldemocratici, il modello delle socialdemocrazie nordeuropee per la sinistra riformista, il modello sovietico per la sinistra comunista, il modello cinese e cubano per la sinistra rivoluzionaria. Nessuno che abbia elaborato un progetto italiano, o comunque europeo-mediterraneo, organico al popolo italiano, alla sua terra e alla sua posizione geopolitica, alle sue specificità. Al massimo si è cercato di elaborare

vie nazionali o supernazionali, *all'interno* di una logica e di una strategia finalizzata ad altri disegni: tale è stato il caso dell'Italia degasperiana, o della via nazionale al comunismo di Togliatti, o ancora dell'eurocomunismo di Berlinguer. Il Partito socialista avrebbe potuto sin dalle origini farsi promotore di una «ideologia italiana», con tratti popolari, nazionali e socialmente avanzati, al contempo autonomi dal bipolarismo internazionale. Aveva le carte in regola per potersi porre al di fuori dell'atlantismo e del sovietismo. Ma per lunghi anni il socialismo ha subito la subalternità al comunismo (anche sovietico) e poi l'abbraccio inibitorio del Partito democristiano (e del «partito americano»). Ma potenzialmente aveva, e in parte ha ancora, i requisiti per comporre una linea autonoma di dignità nazionale, nell'ambito di una solidarietà europea.

I due maggiori partiti italiani hanno optato sin dalle loro origini per modelli di riferimento estranei alla tradizione e alla realtà italiana.

Da una parte, nelle sue fasi dure, il Partito comunista ha preferito al radicamento nel tessuto popolare, l'obbedienza al modello collettivista sovietico e alle sue linee d'azione; e nelle sue fasi morbide ha preferito all'ideologia italiana una sorta di neoilluminismo su base pragmatica, di laicismo radicalprogressista che sembra la continuazione ideale del modello azionista più che di quello socialista.

Non va dimenticato il grado di infatuazione per il mito sovietico a cui giunse il comunismo italiano, al punto da superare la stessa idea marxiana che il proletariato non ha patria, per giungere a identificare la patria del proletariato, anche italiano, nell'Unione Sovietica. Ovvero da un internazionalismo che aveva almeno una sua logica interna, si passava a un nazionalismo per conto terzi, al *patriottismo delle patrie altrui*. Questa assurda infatuazione non è stata superata nemmeno da quei moderati e «nazionalisti» di destra che si inorgogliscono per la ripresa del nazionalismo e dell'imperialismo americano, confondendolo con il risveglio dell'Occidente e proiettando il proprio nazionalismo in quello americano che, evidentemente, è la negazione del primo.

Nel PCI è stato progressivamente abbandonato ogni tentativo nazionalpopolare, nel senso indicato da un Di



Vittorio; parallelamente nella DC è stato progressivamente emarginato e liquidato ogni tentativo di riapertura a un risveglio nazionale e religioso. Lo stesso dossettismo, per citare un fenomeno non certo conservatore, fu liquidato per il suo «integralismo» e per il suo rigetto dell'americanismo.

Il partito democristiano ha emarginato i richiami a un modello sociale di tipo cristiano per aderire a un modello di tipo laico e liberaldemocratico, preferendo il liberalismo al solidarismo, l'occidentalismo in chiave filoamericana all'europeismo, il capitalismo alla dottrina sociale cattolica, la secolarizzazione in tutti i suoi aspetti a un tentativo di risveglio etico e religioso. Questa scelta del partito democristiano verso una politica «secolare e profana» non è stata solo *praticata* o concepita sul terreno sismico della politica contingente; ma è stata teorizzata, superando la stessa lezione di Maritain, dai suoi uomini di cultura; si pensi a uno Scoppola, un Ardigò, o un Paolo Prodi. La storia del partito cattolico, in quarant'anni, è stata la storia di una soggezione costante ai santuari della cultura laica: il crocianesimo e l'*american way of life*, il Partito d'Azione e il gramscismo, il confindustrialismo e la subalternità al progetto tecnocratico.

Il primo «complesso» democristiano, può definirsi il complesso di Croce. Si accettò la lezione crociana «sul perché non possiamo non dirci cristiani», una lezione di svuotamento e di marginalizzazione del cristianesimo, ridotto a vernice o a fatto individuale. Si rigettò il cristianesimo come «pia unzione» (salvo le peregrinazioni elettorali e clientelari tra curie e parrocchie), esaltando la libertà individualistica. Sul piano dei fatti il complesso crociano si tradusse in una politica demoliberale e moderata, una specie di giolittismo rinnovato, che alternava paternalismo e spregiudicatezze, conservatorismo e compromessi, trasformismo possibilista e clientelismo, fino ad accettare un pluralismo assoluto dei valori nel nome del laicismo e del benessere.

Lo stesso comunismo è stato demonizzato non in quanto nemico della fede e dei valori religiosi, ma in quanto nemico della libertà, del capitalismo e dell'America. Si è optato, quindi, per un modello antitetico alla tradizione solidaristica e comunitaria della dottrina cat-

tolica. La stessa contrapposizione al collettivismo marxista è stata giustificata sul piano dell'utilitarismo economico nel nome del benessere individuale e del mito della «società opulenta». Una scelta di campo all'insegna del consumismo edonistico, a cui ha corrisposto la subordinazione politica all'americanismo.

Il declino del crocianesimo aveva lasciato il *soglio vacante* che sarà poi occupato dal mito di Gramsci, un nuovo «papa laico», secondo la definizione che Gramsci stesso aveva dato di Croce. Nacque allora per i cattolici il complesso di Gramsci, perdurato circa tre lustri, dagli anni Sessanta in poi.

Davanti all'ascesa del gramscismo, il partito cattolico imboccò due strade di scarsa efficacia e fondamentalmente complementari: da una parte la via della deideologizzazione e del disimpegno, dall'altra la via del compromesso e della consociazione. Alla forte ideologizzazione gramsciana, al processo di politicizzazione e di penetrazione nella società civile, i democristiani si opposero accentuando la scelta pragmatica all'insegna della dissociazione tra valori e fatti, tra fini e mezzi, tra scelte di fondo e comportamenti. Si rifiutava cioè la contrapposizione frontale con il neoilluminismo gramsciano, preferendo la linea di una cultura neutralistica, di una società narcotizzata dall'individualismo, di uno sviluppo tecnologico fine a se stesso. «La DC — ha rilevato il filosofo cattolico Augusto Del Noce — si caratterizza per la pressoché totale insensibilità ai momenti della cultura e del costume in quanto incidono sulla politica».[14]

Si è accentuata la frattura tra politica e società, tra istituzioni e consenso, tra individui e gruppi, favorendo spinte qualunquistiche, rivendicazioni settorialistiche in un progetto di «spoliticizzazione». Raffreddare le tensioni ideali, segmentare la società, indebolire le identità e le appartenenze: questa era la risposta alla politicizzazione e all'integrazione «organicistica» del gramscismo. Il processo di secolarizzazione restava in entrambi i casi incontrastato e favorito: il gramscismo si assesta nella fase «sacrale» della secolarizzazione, in cui l'ideologia prende il posto della religione; la strategia democristiana conduce invece alla fase «profana» della secolarizzazione, in cui il consumismo individua-



listico prevale sulle religioni secolari e ultraterrene.

La seconda via democristiana, protesa all'incontro con il gramscismo, si è tradotta nella politica del compromesso storico che ha coinciso con il periodo «peggiore» della vicenda politica del dopoguerra. L'incontro con il comunismo è stato giustificato da quattro alibi: il concilio Vaticano II è stato eletto a giustificazione «ideale», l'antifascismo come giustificazione storica, il popolarismo come giustificazione sociale, la governabilità (e l'emergenza) come giustificazione politica.

Il filosofo cattolico Carmelo Ottaviano evidenziava le aberrazioni del sincretismo democristiano: se la DC continuerà a perseguire una linea all'insegna del mimetismo e del compromesso, avvertiva Ottaviano, «ben presto la Chiesa si ridurrà ad un mero ricordo, cioè a una istituzione del passato priva di una ideologia politica propria, estranea al presente, e a *fortiori* priva del futuro».[15]

La linea scelta conduceva, indubbiamente, a una ulteriore marginalizzazione del cristianesimo. Già l'influenza del crocianesimo aveva ridotto la religione a una questione privata, individuale, avviando così quella «piccola riforma protestante» su basi laiche e immanentistiche, radicalizzata poi nel gramscismo.

Se il complesso crociano aveva condotto alla «privatizzazione» del fatto religioso, il complesso di Gramsci giungeva alla emarginazione del cristianesimo, quando esso si opponeva alla linea progressista, allo storicismo assoluto, che conduceva al «compromesso». Il cattolico che rifiuta o non si integra nel movimento progressivo della storia, è condannato come reazionario, è «fuori giuoco». Il processo di scristianizzazione, avviato all'insegna del liberalismo individualistico, approda alle conclusioni illiberali del comunismo, attraverso il paradosso gramsciano: *la religione va privatizzata, ridotta a un fatto individuale* (come voleva anche il liberalismo crociano), *ma chi crede di chiudersi nella sua sfera individuale e privata si emargina e va emarginato*. L'egemonia gramsciana accelerava così il processo di intimizzazione della religione e di scristianizzazione della società. «La religione», osserva Sabino S. Acquaviva, «sembra davvero destinata a passare dal sociale allo psicologico, e perde la sua fisicità».[16]

Anche l'enfatizzazione dell'antifascismo, come coagulo delle forze democratiche, è la traduzione politica di una enfatizzazione morale già presente nel crocianesimo. L'antifascismo diviene il cemento storico del cattolicesimo democratico con il laicismo e il comunismo.

Ma nell'antifascismo la posizione dei cattolici è ancora subalterna rispetto a quella gramsciana, al punto che si rovesciano i parametri: *non sono più i cattolici a misurare i comunisti sul terreno della libertà, ma sono i comunisti a misurare i cattolici sul terreno della democrazia (progressiva).*

Spetta a loro, grazie anche all'immissione nel gramscismo del «cattocomunismo» (si pensi a un Rodano) guidare il giuoco e dividere i cattolici tra tolleranti e intolleranti, progressisti e oscurantisti, a seconda della loro disponibilità verso l'antifascismo e la collaborazione con le forze di massa e di democrazia progressiva, identificate nei comunisti.

Il declino del gramscismo, cagionato dal più vasto sfaldarsi delle ideologie, dei progetti forti, e dal ripiegare dello stesso gramscismo in una pratica che nega le sue premesse, ha propiziato l'avvento di una nuova fase, contrassegnata dalla spoliticizzazione.

Emerge qui il terzo complesso dei cattolici democratici: il complesso del laicismo tecnocratico.

La caduta dell'impegno politico ha generato una recrudescenza dell'individualismo, del consumismo, del colonialismo ideologico ed economico. Il fenomeno del disincanto verso il passato e il futuro, ha condotto a una morbosa conversione al presente, un presente astorico perché rigetta la memoria storica e la progettualità politica. E in questa fase, la Democrazia cristiana ha rilanciato il suo pragmatismo, il suo assoluto laicismo, la sua linea di pura gestione del potere.

Nel suo «empirismo» passivo, il partito democristiano ha favorito, come rileva Gianni Baget Bozzo, «la perdita della propria memoria storica, della propria dimensione di popolo»,[17] sostituendo alla «patria» il referente americano. Il partito cattolico si qualifica davvero, come osserva Giano Accame, come «il partito delle vacanze della storia».[18] La dissoluzione del Risorgimento, la perdita della coscienza nazionale, l'uscita dalla storia e la negazione della politica ne sono i segni evidenti.



Ernesto Galli della Loggia, formulando un giudizio lucido e perfino eccessivamente aspro, sostiene: «Il democristiano sarà sempre considerato dalla stessa classe da cui vien fuori, e perfino dalla schiera dei suoi elettori, come qualcosa di estraneo al corpo vivo del paese, si potrebbe dire alla sua *koinè* culturale... neppure in senso degradato vive in lui il modello risorgimentale, né trova posto in lui alcuna idea di Italia, alcuna idea cioè, che si riallacci ad una tradizione nazionale intorno alla quale costruire una moderna identità del paese».[19]

Il giudizio più aspro, ai limiti dell'invettiva, ma contenente in forma esasperata un nucleo di verità, fu formulato da Pier Paolo Pasolini quando sostenne che «la Democrazia cristiana è un nulla ideologico mafioso: perduto il riferimento alla chiesa, essa, come maleodorante cera, può modellare se stessa secondo le forme necessitate da un più diretto riferimento al Potere Economico reale, cioè il nuovo modo di produzione (determinato dall'enorme quantità e dal superfluo) e la sua implicita ideologia edonistica (che è esattamente il contrario della religione)... i potenti democristiani accettano e assimilano, imperturbabili, e ormai consapevoli, il cinismo della nuova rivoluzione capitalistica... Tale rivoluzione capitalistica, dal punto di vista antropologico pretende degli uomini privi di legami col passato (risparmio e moralismo), pretende che tali uomini vivano — dal punto di vista della qualità della vita, del comportamento e dei valori — in uno stato, come dire, di imponderabilità: cosa che permette loro di privilegiare, come solo atto esistenziale possibile, il consumo e la soddisfazione delle sue esigenze edonistiche».[20]

Il giudizio, *eccessivo* ma acuto come può essere il giudizio di un poeta, coglie, magari esasperandola, la verità del nostro tempo. Il discorso avrebbe potuto estendersi anche a larga parte della classe politica, e ai partiti alleati della DC, soprattutto quanto al «nulla ideologico mafioso»: ma non c'è dubbio che per continuità di potere, per quota di rappresentatività, e soprattutto per la sua dichiarata ispirazione cristiana, il partito democristiano si pone in primo piano nella distribuzione delle responsabilità. Chi ha condiviso la stessa «prassi» politica, a cominciare dai socialisti, si è limitato a

seguire un modello già esistente, quello democristiano.

Gianfranco Morra, sociologo cattolico, ha evidenziato il *cupio dissolvi* nell'affannosa rincorsa dei cattolici democratici dei miti progressisti. Morra ha evidenziato la perdita di identità di un cristianesimo che ha mimetizzato il suo autentico patrimonio in una serie di surrogati: la filantropia di derivazione laica e positivista, al posto della carità cristiana; il populismo che surroga l'umiltà cristiana; il clericalismo di maniera che si impone sulla fedeltà alla chiesa; il sentimentalismo che oscura la mediazione filosofica; il razionalismo che tarpa le ali alla fede.[21]

I cattolici in politica non solo hanno assistito passivamente al processo di scristianizzazione della società, che è andato di pari passo a un processo di svuotamento ideale, etico e progettuale della politica, ma addirittura lo hanno favorito, sul piano dell'azione politica e del comportamento individuale, ritenendo preferibile una società «secolarizzata» e una politica ridotta a pura gestione. Ha prevalso cioè la politica delle opportunità, delle occasioni, dell'utile; senza considerare l'ulteriore degenerazione delle opportunità in opportunismi, delle situazioni di occasione in situazioni di comodo, dell'utile pubblico e politico nell'utile individuale e privato.

Risalendo alle opzioni di fondo, si potrebbe dire che l'ideologia italiana sia stata rigettata dai comunisti per la sua innegabile vocazione spiritualistica, nazionale e tradizionalistica; e dai democristiani per la sua innegabile eredità machiavellica, tesa alla «grande politica». Rifiutando Machiavelli, i cattolici intendevano rifiutare in linea di principio (come fecero già Maritain e Mounier) il cinismo della ragion di Stato, la spregiudicatezza del potere, la tragedia delle grandi tentazioni «storiche», la politica autonoma dalla morale e dall'ispirazione religiosa.

È accaduto invece che i cattolici democratici abbiano rifiutato di Machiavelli l'ampio respiro della politica, la grande forza decisionale, organizzativa e progettuale del suo Principe, la superiorità del bene pubblico sull'interesse privato, il senso della Patria e delle radici (anche religiose) come cemento indispensabile per riunire una comunità intorno a un «Principe». E abbiano



accolto, sul piano dei fatti, ciò che essi rifiutavano: il cinismo della ragion di Stato, la spregiudicatezza del potere, la politica autonoma dalla morale e dall'ispirazione religiosa. Liquidando Machiavelli ha trionfato il machiavellismo.

L'analisi del sistema politico italiano è stata tracciata con vigore esemplare da Giorgio Galli: la sua interpretazione del «bipartitismo imperfetto» resta in larga parte insuperata.[22]

Ma se si volesse interpretare in senso ideologico l'Italia contemporanea, la chiave più idonea sarebbe quella del *bipolarismo complementare* tra DC e PCI. L'occupazione di due aree ideologiche è stata colta con perfetta simmetria delle rispettive posizioni sia che si paragoni questa doppia egemonia con il passato fascista (già si accennava alla DC come partito-regime e al PCI come partito-movimento); sia che la si paragoni con il bipolarismo internazionale. La corrispondenza è impressionante.

Ma non solo: la crescita dell'una è sempre stata funzionale alla crescita dell'altra forza politica; le scelte dell'una hanno sempre rafforzato le posizioni dell'altra e l'elevazione reciproca a nemico principale ha giovato ad entrambe in misura determinante.

La liquidazione del patrimonio nazionale o la sordina messa al tema dell'Europa è stata funzionale a entrambe le forze politiche che privilegiavano altre appartenenze extraeuropee.

Il partito democristiano ha perfino favorito lo sventramento della struttura rurale del sud, che pure era omogenea ai valori cattolici, preferendo una industrializzazione forzata e selvaggia a una salutare modernizzazione dell'agricoltura. Ma questa scelta, se alla distanza impoveriva il tessuto sociale cattolico, in tempi brevi era pagante per la DC in quanto allargava la gestione del potere e incentivava l'universo elettorale e imprenditoriale, occupazionale e «promozionale», che orbita intorno alle «opere publiche» o agli investimenti. E se alla DC offriva l'opportunità di allargare il reticolo del potere, al PCI offriva la possibilità di reclutare masse di manovra tra gli sradicati dalla campagna, allargando la sua presenza nella società civile, grazie alla fab-

brica intesa come centro di raccolta e di mobilitazione operaia. Anche questa, tra le altre, si è rivelata una scelta funzionale al bipolarismo complementare.

Nell'Italia contemporanea si è registrato un singolare paradosso: in una società governata da un partito cattolico, la cultura cattolica è stata sempre più marginale, e perfino emarginata, fino a diventare una cultura di minoranza. I nomi di Marx, Lenin e Gramsci, o anche quelli di un Croce, un Salvemini o un Gobetti, hanno avuto più risonanza, anche nelle pubbliche istituzioni, di quelli di un Rosmini, un Gioberti, un Toniolo, o anche un Maritain o un Mounier. La liquidazione della cultura cattolica, il non intervento nella società civile è stata probabilmente la tassa che il partito democristiano ha pagato pur di conservare l'egemonia del potere politico e istituzionale.

Anche oggi, i maggiori esponenti del pensiero cattolico esprimono posizioni minoritarie se non addirittura una cultura di opposizione: si pensi ai due maggiori rappresentanti della cultura cattolica nel campo della filosofia politica, Augusto Del Noce, e della scienza politica, Gianfranco Miglio. Ma il discorso potrebbe allargarsi anche ad altri esponenti, come Sergio Cotta, Vittorio Mathieu o Gianfranco Morra, solo per citarne alcuni tra i più significativi.

Questa progressiva marginalizzazione della cultura cattolica si può solo in parte far risalire a un autonomo e più vasto processo di laicizzazione. Al di sotto dell'epoca della secolarizzazione sussistono anche precise scelte verso il pragmatismo, chiare responsabilità politiche, disegni strategici e inclinazioni verso il politicantismo.

D'altra parte lo stesso partito democristiano non è apparso sensibile ai fermenti di risveglio religioso. Anzi, l'innesto al suo interno di movimenti cattolici, come il Movimento popolare, o il parallelismo con Comunione e Liberazione, è sopportato più che desiderato. È costellato di polemiche che non giungono alla frattura per pure considerazioni di forza e di potere. Il risultato di queste scelte è stata la liquidazione di ogni modello culturale che potesse tracciare un volto e una fisionomia all'Italia contemporanea.

La cultura radical-marxista, all'insegna del primato



della prassi, ha perseguito l'appiattimento della cultura nella società. Secondo i gramsciani la cultura andava completamente storicizzata fino ad essere risolta nel suo tempo, per essere propedeutica all'azione e alla trasformazione sociale. La teoria diveniva strumentale alla prassi, fino a confondersi con la stessa prassi. Il progetto gramsciano si incontrava, in questo senso, con la linea della contestazione secondo la elaborazione marcusiana: *l'identità della cultura con la società tramite la politica*, vista nei gramsciani, sotto la specie del Partito, Intellettuale Collettivo, e dai contestatori sotto la specie del *Movimento*, studentesco e operaio, suscitatore della rivoluzione.

Dall'altra parte, cattolici e liberaldemocratici hanno sostenuto, come già si rilevava, l'idea di una cultura assenteista, neutra rispetto alla politica e ai suoi «valori», divorziata dalla società, non «mischiata» ai fatti. Questa scelta, compiuta nominalmente per «salvare la cultura» dalle strumentalizzazioni, era anch'essa, in realtà, una scelta all'insegna del primato della prassi. Infatti è servita a liberare la politica dall'impegno della cultura e dal confronto con le idee, in modo da potersi esprimere come assoluto pragmatismo.

Anche questa scelta, in definitiva, risultava simmetrica e complementare a quella operata nel campo radicalmarxista, a cui pure formalmente si contrapponeva, sia perché raggiungeva lo stesso esito, la riduzione della politica a pragmatismo, sia perché rispondeva ancora a quella divisione funzionale dei ruoli: al radicalmarxismo si lasciava senza contrasti l'egemonia nella società civile e nella cultura, al mondo democristiano e liberaldemocratico si lasciava il potere, liberato da ogni ipoteca o limitazione culturale.

È stato quindi inevitabile il doppio esito della cultura: in un primo tempo l'egemonia radical-marxista l'ha avvilita a strumento di locomozione della politica; in un secondo tempo vi è stata la dissoluzione della cultura radical-marxista che, appiattita nella società e totalmente laicizzata, si è sgretolata nell'effimero, si è vanificata nell'utopico o si è annacquata nel migliorismo. Da questa dissoluzione nasce l'assenza di un modello culturale, e l'attuale fase di spoliticizzazione. Quando non c'è più una cultura che sorregge e orienta la vita politi-

ca, senza appiattirsi in essa; quando non ci sono più scelte di fondo da garantire o prospettive ideali e storiche da perseguire, la politica perde credibilità, si sgonfia nel piccolo cabotaggio, diviene amministrazione del provvisorio e tende a cedere la sua stessa vocazione di centro decisionale a vantaggio di altri poteri, economici o internazionali, occulti o palesi.

Se vogliamo intendere il senso dell'Italia contemporanea, e della sua attuale stagione «post-politica», una chiave idonea è certamente quella indicata da Augusto Del Noce come il «suicidio della rivoluzione».[23] Viviamo i postumi di una rivoluzione fallita, che si è suicidata. Tuttavia il «suicidio della rivoluzione» non basta a caratterizzare il fallimento della cultura e della politica. Esso si intreccia con un altro processo che ha implicazioni altrettanto vaste e profonde e che potrebbe definirsi, non per amore di simmetria, come «il suicidio della conservazione». Un suicidio *a latere*, che passa inosservato quasi fosse naturale, fisiologico, in una società governata dal *nuovo* eletto a valore. Un suicidio che alligna nella politica e nella cultura ma che si cela anche nella vita quotidiana, riconoscendosi nel rifiuto preconcetto di tutto quanto denota stabilità, memoria, ripetizione, fedeltà, coerenza. I valori della «persistenza» cedono il posto agli pseudovalori della variabilità.

Il suicidio della rivoluzione si esprime nella consapevolezza che nulla cambierà secondo i propri desideri politici, non ci sarà il grande salto di qualità dal regno del male e dalla necessità a quello del bene e della libertà. Il suicidio della conservazione si esprime invece nella consapevolezza che tutto cambia nonostante i propri desideri, non c'è nulla di saldo a cui aggrapparsi, nulla si può conservare o sottrarre all'usura del tempo veloce.

Il rivoluzionario ha perduto la ragione positiva del suo esistere, la tensione verso il mondo nuovo, ma non ha perduto la ragione negativa ovvero il rifiuto del mondo vecchio. Anche il conservatore ha perduto la ragione positiva del suo esistere, la fedeltà a ciò che resta, ma non ha perduto la ragione negativa, ovvero l'angoscia del cambiamento.

Entrambi i comportamenti conducono all'uscita dalla storia. Infatti, il rivoluzionario aveva posto alle origini



della sua azione l'idea che la storia presente e passata fosse marxianamente solo preistoria, preludio alla storia che verrà; ma avendo smesso di credere al futuro, ha smesso di credere alla storia che verrà, e accetta di vivere in un interregno, tra la non-storia passata e la non-storia futura, in un presente contrassegnato dalla «scomparsa della storia».

Il conservatore, simmetricamente, vede disperdersi la storia nella sua vertiginosa accelerazione: e osserva la dissoluzione della storia passata, senza intravedere la restaurazione della storia nell'avvenire. E così si convince di vivere l'epoca dell'uscita dalla storia.

I due atteggiamenti non sono puramente teorici, né solamente esistenziali, ma hanno una rigorosa corrispondenza storico-politica nell'Italia contemporanea caratterizzata dal fallimento incrociato dei progetti conservatori e rivoluzionari, e dal processo di *uscita dalla storia*.

I due suicidi incrociati sembrano lasciare il posto a una specie di determinismo progressistico e tecnologico, fondamentalmente nichilistico. Un progressismo, cioè, che non ammette variazioni, né scopi e significati, che ha una logica ferrea e irreversibile *nel* suo interno concatenarsi e funzionare, ma non ha una logica *del* suo svolgersi, non rivela alcun senso né la presenza di qualche volontà umana.

È un progressismo al di fuori dell'ideologia del progresso, ormai in rovina. Esso da un verso spegne ogni carica rivoluzionaria perché nel suo processo tutto cambierà *senza* l'ausilio del carburante «ideale» della rivoluzione, *nonostante* le volontà soggettive, e *al di là* dei progetti perseguiti. E dall'altra parte spegne ogni anelito conservatore perché ogni resistenza al suo procedere appare vana.

I residui rivoluzionari e quelli conservatori si coagulano intorno al culto del presente, una specie di teologia negativa del *carpe diem*. Diviene razionale ciò che *è* reale, il successo è l'unico criterio di verità, il *nuovo è il valore*, il presente è ciò che conta, la soggettività è ciò che va ristorato, l'utile è l'unico parametro di sopravvivenza.

Una conservazione senza passato, una rivoluzione senza futuro: dai due suicidi nasce il senso non senso

del nostro presente.

Anche in questo caso, non si tratta di considerazioni puramente teoriche o genericamente esistenziali. Vi è un processo storico e ideologico preciso. Si può dare un nome alla antifilosofia trionfante sulla progettualità rivoluzionaria e sulla fedeltà conservatrice: è la *filosofia del consumismo*. Il consumismo è ben più di un sistema socio-economico, è una concezione del mondo, una filosofia, seppure rovesciata, che produce (dis-)valori. Il consumismo divora passato e futuro nel presente, consuma modelli ideologici dopo averli ridotti a mode, rende *deteriorabile* ogni persistenza e dichiara l'usura delle idee, *l'invecchiamento dei valori*. Il consumismo celebra l'avvento del nuovo e distrugge in tal modo la cittadella conservatrice. Ma il ciclo vorticoso dei consumi, il volgere delle mode, brucia il nuovo e lo riduce a vecchio in poco tempo. In tal modo distrugge anche il *nuovo* perseguito dai rivoluzionari, dissolve la rivoluzione che insegue un *nuovo* metafisico, perché gli contrappone il suo *nuovo*, che è fisico, presente e immediato, afferrabile. Ma proprio in quanto *fisico*, presente e afferrabile, quel *nuovo* si consuma, si deteriora e perde valore. E la rivoluzione naufraga, al pari della conservazione (non ha senso conservare feticci senza valore e valori che si consumano).

Volendo ulteriormente storicizzare il consumismo, identificare la sua ideologia portante, e persino il modello politico di cui è veicolo, si potrebbe riconoscere in quella che Giuliano Procacci definisce *l'ideologia americana*. L'analisi teorica torna rigorosamente alle sue implicazioni storiche. I conti, per così dire, tornano: il modello di uscita dalla storia, il fallimento della politica e l'anestesizzazione della cultura hanno un preciso referente storico nel modello imposto dopo Yalta, e nell'attuale sistema politico, internazionale, segnato dall'egemonia delle superpotenze e dalla crisi dell'Europa. In quello scenario si ritrova, in ultima analisi, la radice della crisi italiana, e della stessa ideologia italiana.

L'Italia senza identità e senza un suo modello culturale ha trovato recentemente anche il suo teorico in Gianni Vattimo. Il filosofo del «pensiero debole», che significativamente ha alle sue spalle una duplice provenienza cattolica e radical-progressista, ha lodato questa Italia dalla «debole identità» che si lascia invadere dalle altre culture, piuttosto che produrne una sua. Questa assenza di identità e di originalità è vista paradossalmente da Vattimo come la base per un primato morale e civile degli italiani fondato sul cosmopolitismo eclettico e sulla passività creativa.[24] Si può riconoscere in questa posizione l'apologia dell'inerzia culturale, la glorificazione dello *status quo*, l'elogio della morte civile.

Ma è anche vero che il filosofo, come la nottola di Minerva, si è limitato a registrare l'esistente, a certificare una situazione di fatto.

La parabola della cultura italiana è compiuta: dall'*intellettuale organico*, che rinuncia a pensare *per modificare la realtà*, si perviene all'intellettuale «debole» che rinuncia a modificare la realtà *per farsi modificare*.

In questa luce il problema della ideologia italiana è in primo luogo il problema di una cultura che deve trasformarsi da spettacolo e spettatrice a cultura dell'intervento e dell'identità. L'ideologia italiana sorge a condizione di respingere con pari fermezza la tesi di chi identifica la cultura con la politica e la società, pericoloso sogno coltivato dagli hegelismi di destra e di sinistra, e la opposta tesi di chi sostiene una cultura assenteista, distinta dal sociale fino a essere dissociata, neutra e agnostica (e, di fatto, colonizzata). Ai due modelli si oppone l'idea di una cultura interventista all'insegna della continuità con la politica e la società. Alla specifica diversità di piani tra cultura e politica, è qui correlata l'idea che la cultura ha un senso e un'apertura se agisce e informa le attività umane, se trasmette il suo fluido alla realtà politica, se veglia e risveglia energie, valori, proposte.

In sostanza, la rinascita di una coscienza culturale e civile dell'Italia risulta condizionata dalle risposte che si daranno a tre problemi: *a*) la crisi della politica provocata dal suicidio incrociato della rivoluzione e della conservazione; *b*) la crisi dei valori causata dal consumismo, elevato a filosofia di vita; *c*) la crisi delle identità nazionali e delle appartenenze comunitarie favorita dall'avvento dell'*ideologia americana*.

*a*) Al suicidio incrociato della rivoluzione e della con-

servazione non si può opporre un recupero della dimensione rivoluzionaria a sé stante o un recupero della dimensione conservatrice, insufficienti sul piano ideale quanto perdenti sul piano reale. Ma si può opporre solo una sintesi tra rivoluzione e conservazione che colleghi attese e memorie, progetti e persistenze, recupero della volontà creativa di orientare il proprio futuro e recupero della tradizione come terreno solido su cui edificare il presente.

Giustamente Augusto Del Noce ha rilevato che l'attuale rinascita dell'idea di tradizione nel nostro tempo (e tra filosofi provenienti da ideologie progressistiche, laiche e marxiste) è dovuta alla convinzione ormai diffusa che «l'umanità non avrebbe possibilità di salvarsi senza una scossa che la riportasse a qualcosa che sembrava oltrepassato o perduto».[25] «Di qui si vede», prosegue Del Noce, «come l'antitesi tra tradizione e rivoluzione non deve essere spinta al di là di certi limiti: giudizio che è fondamento della verità parziale, ma pur sempre verità, che al limite c'è un punto d'incontro tra il pensiero tradizionalista e il pensiero rivoluzionario, quando entrambi siano portati alle conseguenze più coerenti... Si vede altresì come lo stesso pensiero di sinistra — osserva Del Noce — non possa realizzarsi se non incontrando una certa tradizione, pur corrompendola».[26] A Del Noce si deve, in campo cattolico, l'elaborazione di una filosofia politica intesa al recupero della tradizione religiosa e filosofica italiana, all'idea di un pensiero nazionale sulla base di uno spiritualismo politico, al rifiuto parallelo del comunismo e dell'americanismo, alla distinzione tra conservatorismo e tradizione, e all'opposizione netta alla linea «laico-illuministica».

*b*) Al consumismo elevato al rango di filosofia del tempo non può che opporsi una filosofia ispirata in senso religioso e spiritualistico. Ogni ideologia di tipo progressista e migliorista, fondata sull'idea di una maggiore o migliore distribuzione dei beni materiali, risulterà perdente davanti al consumismo. Il «progresso» impresso dal consumismo è più tangibile e più visibile di quello procurato da qualsiasi rivoluzione o riforma sociale. L'acquisizione di beni materiali è più immediata e più concreta, e l'accelerazione storica e sociale è ben



più radicale. Le filosofie del divenire e del progredire sono sorpassate, anche in senso letterale, dal consumismo che è una prassi del divenire *più veloce*; a questa filosofia può contrapporsi solo una filosofia dell'Essere.

In questa prospettiva proficui spunti si possono cogliere dalla riflessione di Emanuele Severino. La sua critica radicale alle filosofie del divenire e la concezione stessa del divenire come viaggio dall'essere al niente (che è, tra l'altro, la rivelazione dell'essenza stessa del consumismo), la sua intuizione del carattere nichilistico della tecnica, e in positivo la riscoperta della filosofia dell'essere e la ripresa di un sapere «radicale», teso al superamento degli storicismi e dei progressismi, sono semi fertili che possono alimentare un pensiero rivoluzionario-conservatore.[27]

Quel che il consumismo non risolve, e anzi esaspera e ingigantisce, è il malessere esistenzale, il disagio della civiltà, l'insicurezza radicale, la solitudine individuale, la dissoluzione dell'identità e delle comunità. Solo una riflessione che si ponga fruttuosamente questi problemi, che risponda all'alienazione, e che abbia per questo innegabili tratti metafisici ed etici, non può essere corrosa e inghiottita dal consumismo.

«L'Italia d'oggi», scriveva Pasolini, «è distrutta esattamente come l'Italia del 1945. Anzi, certamente la distruzione è ancora più grave, perché non ci troviamo tra macerie, sia pur strazianti, di case e monumenti, ma tra "macerie di valori": valori umanistici e, quel che più importa, popolari».[28] Lo stesso Pasolini, dopo aver invitato i giovani «a tutte le sconsacrazioni possibili» scriveva: «Tuttavia il fondo del mio insegnamento consisterà nel convincerti a non temere la sacralità e i sentimenti, di cui il laicismo consumistico ha privato gli uomini trasformandoli in bruti e stupidi automi adoratori di feticci».[29]

Se l'Italia contemporanea ha avuto un suo poeta «civile», un testimone implacabile della corruzione e dell'alienazione prodotta dal consumismo, questi potrebbe essere individuato proprio in Pier Paolo Pasolini. Per molti versi, Pasolini rappresenta la coscienza critica dell'Italia per una duplice e opposta ragione: da una parte egli rappresenta lo specchio, poetico ed esistenziale, di un'Italia avvilita e degradata, in preda al permissivismo

e all'anomia, un'Italia squallida e individualista, uscita dalla storia e perduta ai suoi valori etici, morali e culturali. E in questo quadro Pasolini è davvero il D'Annunzio dell'epoca nostra, il poeta civile e l'esteta di un'Italia «malata». E in tanto diviene l'anti-D'Annunzio in quanto egli è poeta di una Italia che è la negazione dell'Italia dannunziana, sia nel bene (come rifiuto della retorica) che nel male (come rifiuto di ogni altezza). Dall'altra parte, Pasolini ha rappresentato per lunghi anni una voce accorata di protesta contro gli effetti devastanti del consumismo, dell'americanismo e dell'omologazione, un irriducibile accusatore del progressismo, dei falsi perbenismi e della violenza d'ogni tipo, un cercatore «religioso» dell'anima arcaica e «incontaminata» del popolo, un poeta civile impegnato per un risveglio nazionalpopolare, un difensore di ogni diversità e di tutti gli emarginati; un implacabile moralista, un singolare profeta del passato e dei suoi valori, un «rivoluzionario conservatore» sempre atipico. Le due anime di Pasolini si tormentavano nella paradossale compresenza di una ricerca di purezza e una tendenza all'impurità, un nostalgismo «spiritualistico» e un riformismo «luterano», una vocazione religiosa e un bisogno di scandali e blasfemia, un rifiuto radicale della società presente e dei suoi «santuari» e un protagonismo, ben riverito, nella stessa società e negli stessi «santuari»; un materialismo più volte sbandierato e una ossessiva ricerca di sacralità. Pasolini è stato davvero la coscienza critica e infelice dell'ideologia italiana nel nostro dopoguerra.

*c*) All'*ideologia americana*, infine, non si può opporre che la ripresa su nuove basi della ideologia italiana, seppure sintonizzata su lunghezze d'onda europee. Risultano fragili e perdenti le posizioni teoriche o politiche, oggi diffuse, che esigono la fuoriuscita dall'ideologia americana e dalla logica bipolare, senza proporre un solido antidoto su basi nazionali ed europee.

Scriveva Rodolfo Quadrelli: «L'influenza americana è stata determinante. Come può essere definita? Come il tentativo più spinto di togliere dalla vita umana ogni traccia di sacro, riducendo la morte a un contrattempo da allontanare istericamente, con l'ausilio dei chirurghi e con l'intontimento della musica».[30] Prima di lui



Giacomo Noventa, socialista e cattolico «nazionale», bollava con accento vichiano questa «boria antipatriottica», inalberata dalla cultura italiana che si traduce in «un complesso di superiorità verso il popolo italiano» ed è «all'origine dei nostri errori e dei nostri rischi».[31] Primi tra tutti la sudditanza al *mito russo* e al *mito americano* o al loro effetto combinato.

Per Noventa il compito attuale degli italiani e degli europei è proprio di spezzare quei miti,[32] portando a compimento la «liberazione nazionale». È evidente l'alto tasso di utopicità contenuto in questo invito a insorgere contro due giganti tentacolari, a un corpo lacerato e per giunta non consapevole fino in fondo delle ragioni che lo hanno lacerato. Ma è pur vero che quella è la strada. L'utopia di Noventa, peraltro, è comune al miglior pensiero europeo del nostro secolo. Il recupero dell'identità europea e delle identità nazionali come rifiuto della tenaglia americana e sovietica è comune, infatti, alle intelligenze più sensibili del pensiero cattolico da Simone Weil a Bernanos, fino a Mounier, a Solgenitsyn, a larga parte del filone rivoluzionario conservatore, da Splenger a Jünger, da Moeller van den Bruck a Julius Evola, da Drieu La Rochelle a Brasillach, da Eliot a Keyserling; ed è comune ai grandi pensatori della crisi come Paul Valery e Martin Heidegger, Ortega y Gasset e Huizinga.

La rinascita dello spiritualismo, la connessione della linea rivoluzionaria con la linea conservatrice, la ripresa dell'identità nazionale: le fondamentali coordinate dell'ideologia italiana si ripresentano tutte, seppure su basi nuove e di fronte a nuovi scenari. Le sue tare storiche sono evidenti: l'uso retorico e spesso l'abuso dei «valori dello spirito» e degli «ideali della patria»; il vecchio nazionalismo e risorgimentalismo insufficiente e spesso prevaricatore rispetto alla complessità storica e tradizionale dell'Italia; il filo persistente della demagogia che si cela nel populismo; le equivoche eredità di troppi «passati», incrociati e pure divergenti; la velleità di una autarchia culturale e politica, soprattutto in un'epoca come la nostra aperta a più ampi attraversamenti trans-nazionali.

Ma gli errori (e forse, in alcuni casi, gli orrori) partoriti dall'ideologia italiana sono qualitativamente e quan-

titativamente inferiori a quelli prodotti dalle altre linee ideologiche divergenti dal richiamo all'identità italiana e ai guasti prodotti da quell'ideologia anti-italiana che le ha tutte percorse e accomunate. Il paragone, del resto, va fatto anche considerando, accanto alle rovine, ciò che le differenti strade hanno edificato. Un bilancio, oggi, è possibile.

Inoltre, è da dimostrare che gli errori della ideologia italiana siano endemici e inseparabili dai suoi contenuti: la storia presente e quella passata, dovrebbero anzi averci vaccinato da certe rovinose illusioni e da certe roboanti retoriche. Un filosofo di matrice marxista come Biagio De Giovanni ha osservato: «La filosofia italiana, nei suoi momenti alti, è stata sempre unità di filosofia e politica; da Bruno a Vico, da Croce a Gentile. Forse oggi è il caso di ripensare questo *genio* nazionale cogliendo tutte le occasioni che la ricerca possa offrire».[33]

Resta in molti il dubbio sulla «agibilità» teorica e storica di una ideologia «italiana», in un'epoca di blocchi supernazionali. Ma, in questo caso, l'analisi va fatta considerando non solo i residui persistenti di «richiamo nazionale», tutt'altro che liquidati, quanto soprattutto i segnali di tipo nuovo che emergono da più parti.

Il risveglio dell'identità nazionale è, in effetti, un fenomeno emergente nel nostro tempo, e non solo nei paesi in cui la sovranità nazionale è una recente acquisizione o addirittura è in via di acquisizione, né solo nei paesi in cui campeggia una specie di orgoglio imperialistico, come in URSS e negli USA.

È un fenomeno che percorre nazioni diverse con situazioni differenti, e con differente livello di modernizzazione. Si direbbe che il senso dell'appartenenza nazionale non sia scomparso nel mondo, ma piuttosto viva fasi di eccitazione e fasi di depressione, periodi in cui viene in superficie o lievita enfaticamente, e periodi in cui sopravvive nel subconscio di una nazione. Nella storia italiana abbiamo assistito, nell'arco di un secolo, all'ascesa e al tramonto di due differenti tipi di rivendicazione dell'identità nazionale. Il primo, che potremmo identificare nel risorgimentalismo (o nazionalitarismo) concerneva il riscatto territoriale della nazione italiana, della sovranità nazionale e della identità italiana. Il risorgimentalismo è tramontato nel momento in cui il progetto, nel bene e nel male, è stato conseguito.



Il secondo tipo di rivendicazione che potremmo identificare nel nazionalismo poneva invece il problema della dignità nazionale e della potenza italiana davanti alle altre nazioni. Da qui la sua vocazione espansionistica e colonialistica, il mito dell'Africa e l'aspirazione imperialistica, l'autarchia. Questa seconda fase si è esaurita con il secondo conflitto mondiale con il fallimento, o comunque la sconfitta, di quel progetto e con l'emergere di nuovi soggetti sulla scena internazionale al posto delle nazioni: i blocchi e le superpotenze.

Contemporaneamente, il nazionalismo ha perduto il suo significato peculiare in un'epoca dominata dalla planetarizzazione delle forme di comunicazione, degli scambi economici e culturali, dei messaggi ideologici e delle aspettative sociali.

Tra le due fasi della rivendicazione nazionale si situa l'interventismo e la partecipazione alla prima guerra mondiale in cui convivono motivazioni risorgimentali (compimento del Risorgimento, riscatto delle terre irredente) e motivazioni nazionalistiche e pure ideologico-rivoluzionarie (la guerra come cemento di una nazione e come base per una coscienza nazionale o, per taluni, rivoluzionaria).

Tramontati ormai da tempo il risorgimentalismo e il nazionalismo, oggi si affaccia all'orizzonte un nuovo tipo di rivendicazione nazionale, che potrebbe definirsi «dell'identità minacciata». Si tratta di un tipo di patriottismo non aggressivo quanto piuttosto difensivo, né assestato su questioni territoriali quanto piuttosto concentrato su problemi culturali e sociali, che si pone il problema di salvaguardare la propria identità, la propria autonomia decisionale, i propri interessi, e la propria «differenza» dall'omologazione e dalla standardizzazione di massa, dalla omogeneizzazione a un sistema (l'occidentalismo o il sovietismo) e dalla subordinazione ai disegni e agli interessi delle superpotenze. È un patriottismo al passo con i tempi perché affronta non già il tema obsoleto dei sacri confini della patria (che pure talvolta riacquista tragica attualità), ma ha acquisito ormai la consapevolezza di vivere in una società pla-

netaria o in un *villaggio globale*: e quindi il problema della colonizzazione e dell'asservimento investe soprattutto i modelli culturali e di costume, sociali ed economici. È una colonizzazione più morbida e più capillare che sfugge alle frontiere e non si presta alle guerre politiche giacché l'*hostis* si presenta come inoffensivo, impersonale e proteiforme.

Davanti a questa imponente penetrazione, si accendono nel mondo molteplici focolai che rivendicano, nell'epoca della omologazione, il *diritto alla propria specificità*.

L'*identità minacciata* è avvertita nei paesi del Terzo Mondo e in quelli industrializzati, per differenti ragioni ma per analoghe apprensioni; riaffiora nelle piccole comunità e nelle etnie minoritarie e pure nelle nazioni più importanti. Talvolta si manifesta in ambiti eccentrici e in luoghi lontani dalla politica, persino nello sport.

Questa rivendicazione della propria specificità si avvicina al patriottismo, piuttosto che al nazionalismo, sia perché concerne il problema delle appartenenze e delle identità radicali, sia perché si applica non solo alle nazioni, ma riguarda le «piccole patrie» (la microcomunità, il *campanile*, la regione) e pure le grandi patrie, ovvero la patria-civiltà (come l'Europa).

L'*humus* su cui può sorgere il risveglio nazionale, e su cui può innalzarsi una nuova «ideologia italiana», può essere appunto questo tipo nuovo di rivendicazione della propria *identità minacciata*.

Questa riscoperta dell'appartenenza culturale e territoriale può avere luogo e senso se efficacemente inquadrata in quella nuova attenzione verso ciò che Agnes Heller definisce «i bisogni radicali». Vale a dire quel desiderio di radici e di radicamento, di identità e di più solide integrazioni comunitarie che già negli anni Trenta Simone Weil poneva alla base di ogni rinascita civile e spirituale.[34]

Le coordinate dell'ideologia italiana, tutte ruotanti intorno a questa diffusa esigenza del radicamento, si ritrovano del resto già presenti nella società contemporanea, seppure sparse e vaganti, prive di un corpo e una volontà politica in grado di incarnarle. Ci riferiamo a quelle idee, quelle istanze, quei «valori» che circolano



a destra, a sinistra, e nelle componenti più vive del mondo cattolico.

Il risveglio del sacro, la rivendicazione delle differenze contro l'omologazione, la difesa del principio di autodeterminazione dei popoli, la rivalutazione delle culture emarginate e delle minoranze etniche, linguistiche e culturali, la nuova sensibilità verso la natura contro il degrado ambientale, la duplice esigenza di rifondare legittimamente ed efficacemente i sistemi di partecipazione e quelli di decisione, la riconquista di nuovi spazi di creatività nella società alienata e governata dalla ripetizione, la ripresa di quelle componenti non-logiche (e quindi anche mitiche e magiche) che informano una società e il suo sostrato più profondo, quanto e più della *ragione strumentale e progressiva*; il rigetto dell'individualismo e dell'edonismo di massa oggi intesi come obiettivo supremo della emancipazione sociale; il problema di una nuova qualità della vita.

Tali istanze vaganti nella società non hanno trovato ancora un referente politico e un soggetto storico in grado di tradurle e di trasformarle. Ma potrebbero costituire nuovi contenuti o nuove implicazioni di una moderna ideologia italiana. Pur nei suoi limiti avvertiti, l'ideologia italiana, riconosciuta come propedeutica a una concezione europea, può tornare a essere, come lo è stata per un secolo e forse più, il battistrada di una cultura e una società che intendono suscitarsi e suscitare la politica alla vocazione etica, spirituale e storica.

**NOTE**

1. N. Abbagnano, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, saggio introduttivo a *Esperienza e natura* (tradotto dallo stesso Abbagnano), Torino 1948.
2. V. Gerratana, *Filosofia americana e filosofia europea*, in «Società», 1951, pp. 483-86; cfr. AA.VV., *La filosofia italiana nel dopoguerra*, Bari 1985.
3. R. Assunto, *Il Politecnico dopo Yalta*, ne «Il Tempo», 3 novembre 1984.
4. A. Viano, *Va' pensiero*, pp. 78-83, Torino 1985.
5. *Ibidem*, p. 83.
6. G. Noventa, in «Mondo nuovo», 11 luglio 1948. Ora in *Storia di un'eresia*, pp. 101-102, Milano 1971.
7. G. Noventa, *ibidem*, pp. 60-61.
8. G. Noventa, *Il socialista moderno*, febbraio 1949, ora, *ibidem*, pp. 118.
9. *Ibidem*, p. 41.
10. U. Spirito, *La fine del comunismo*, cit., pp. 184-91.
11. *Ibidem*, p. 200.

12. N. Nobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, cit., p. 154.
13. Sulla critica alla Costituzione numerosi sono stati i contributi nel corso di questi decenni animati da intellettuali come Carlo Costamagna e il gruppo di intellettuali di «destra» orbitanti intorno alla rivista «Pagine Libere» di Panunzio, dal liberaldemocratico Giuseppe Maranini, dal socialista Ignazio Silone, da Giacomo Perticone, fino al più recente contributo del cattolico Gianfranco Miglio.
14. A. Del Noce, *Perché quest'Italia non ci piace*, in AA.VV., *Quale democrazia può risolvere la crisi delle istituzioni italiane*, p. 24, Roma 1984, Atti della Fondazione Gioacchino Volpe.
15. C. Ottaviano, *Personalismo e collettivismo*, p. 7, Chieti 1978.
16. S. Acquaviva, *Il seme religioso della rivolta*, p. 34, Milano 1979.
17. G. Baget Bozzo, *Tesi sulla DC*, p. 43, Bologna 1980.
18. G. Accame, *Socialismo tricolore*, cit., p. 138.
19. E. Galli della Loggia, *Ideologia, classi e costume*, cit., pp. 390-91.
20. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 78, Torino 1976.
21. G. Morra, *La cultura cattolica e il nichilismo*, Milano 1979.
22. G. Galli, *Il bipartitismo imperfetto*, Milano 1966.
23. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit.
24. La posizione di G. Vattimo, qui estrapolata da un suo intervento giornalistico, è stata ribadita anche nel suo intervento («Perché debole») in AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli, Bari 1986. Per un più ampio inquadramento cfr. *Dialettica, differenza, pensiero debole*, nel volume di AA.VV. (a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti), *Il pensiero debole*, Milano 1984.
25. A. Del Noce, *La secolarizzazione nasce dall'idea egualitaria*, in «Intervento», nn. 72-73, p. 67, Roma 1985.
26. *Ibidem*.
27. Certamente in Severino vi è dell'altro, che merita, anche quando desta forti perplessità, un approfondimento e un discorso più complesso. Di Severino cfr. *L'essenza del nichilismo*, Brescia 1972; *Destino e Necessità*, Milano 1980; *Gli abitatori del tempo*, Roma 1978; *Techne*, Milano 1979. Utili spunti per una critica dello storicismo progressista si possono cogliere in autori come M. Cacciari, G. Marramao, G. Sasso.
28. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 83.
29. *Ibidem*, p. 22. Di Pasolini cfr. gli *Scritti corsari*, Milano 1975. Sull'ideologia consumista e neo-illuminista nella società italiana di oggi si vedano due lucidi pamphlet di F. Gianfranceschi: *Il sistema della menzogna e la degradazione del piacere*, Milano 1977; e di M. Fini, *La ragione aveva torto?*, Milano 1985.
30. R. Quadrelli, *Il Paese umiliato*, p. 114, Milano 1973. Di Quadrelli si veda anche *Filosofia delle parole e delle cose*, Milano 1971.
31. G. Noventa, *Hyde Park, l'unificazione socialista e l'innocenza della cultura*, pp. 40-41, Milano 1972.
32. G. Noventa, *ibidem*, pp. 44-45 e 47-48.
33. B. De Giovanni, *Il «caso» Gentile fra filosofia e politica*, in «Il Mattino», Napoli, 11 settembre 1986.
34. S. Weil, *L'Enracinement*, Paris 1949 (trad. it., *La prima radice*, Milano 1980).



# INDICI

# INDICE DEI NOMI



* Nomi e/o numeri di pagina in corsivo si riferiscono alle note.

## INDICE